



Dr. Heinz Müller
Heidelberg
Friedrichstr. 8a

WITH THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

RENÉ FÜLÖP-MILLER

MACHT UND GEHEIMNIS
DER JESUITEN

EINE KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE

MIT 66 ABBILDUNGEN

TH. KNAUR NACHF. VERLAG · BERLIN

KEINE FOLGT WILLEN

MACHT UND GELANDE

DER RECHTEN

EINE KULTUR UND GELANDE NICHT

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

COPYRIGHT 1929 BY TH. KNAUR NACHF., BERLIN

DRUCK DER SPAMER A.-G. IN LEIPZIG / PRINTED IN GERMANY

„Noch war keine solche Gesellschaft in der Weltgeschichte anzutreffen gewesen. Mit größerer Sicherheit des Erfolgs hatte selbst der alte römische Senat nicht Pläne zur Welt-eroberung entworfen. Mit größerem Verstand war an die Ausführung einer größeren Idee noch nicht gedacht worden. Ewig wird diese Gesellschaft ein Muster aller Gesellschaften sein, die eine organische Sehnsucht nach unendlicher Verbreitung und ewiger Dauer fühlen, — aber auch ewig ein Beweis, daß die unbewachte Zeit allein die klügsten Unternehmungen vereitelt, und der natürliche Wachstum des ganzen Geschlechts unaufhaltsam den künstlichen Wachstum eines Teils unterdrückt.“

Novalis

ZUR EINFÜHRUNG

Die Schriften über die Gesellschaft Jesu zählen nach Tausenden; von der Entstehung des Ordens bis auf unsere Tage hat jede Epoche, nahezu jedes Volk und jede Sprache, eine umfangreiche Jesuitenliteratur hervorgebracht. Unter allen diesen Werken gibt es freilich nur wenige, deren Autoren versucht haben, über den Gegenstand objektive Angaben zu machen, während alle übrigen bemüht sind, entweder zu schmähen und anzuklagen oder zu verteidigen und zu lobpreisen.

Dennoch wird, wer in unseren Tagen nach der Wahrheit über den Jesuitismus trachtet, gerade in den parteiischen Streitschriften eine ebenso wertvolle Hilfe finden wie in den verbürgten Mitteilungen der Historiker. Denn so wichtig die Aneinanderreihung von überprüften Daten und Aktenstücken in mancher Hinsicht auch sein mag, die ganze Wahrheit, ja gerade deren wesentlichsten Teil, bleiben uns solche trockene Komplikationen oft schuldig. Unvergleichlich tiefere Einblicke in das Wesen und die wirkliche Bedeutung des Jesuitismus gewähren vielmehr alle die haßerfüllten Pamphlete, die verzerrten Darstellungen, Verleumdungen und die schönfärberischen Apologien, geschminkten Berichte und Verherrlichungen der Ordensgeschichte: Sie zeigen uns das Verhalten lebendiger Menschen der jesuitischen Idee gegenüber, sie lassen erkennen, wie tief diese Idee auf das Fühlen, Denken und Handeln aller Zeiten eingewirkt, bis zu welcher Leidenschaftlichkeit der Empörung und des Enthusiasmus sie den menschlichen Geist emporgetrieben hat.

Aus diesen Schriften treten uns die Kämpfer in vollem Streit entgegen, anklagend oder beschwichtigend, anmaßend oder demütig, beschwörend oder triumphierend, spottend oder begeistert, verschlagen oder offenherzig; wir vernehmen den Tonfall ihrer Rede, sehen ihre Gesten und ihr Mienenspiel. Das Urteil, zu welchem wir auf Grund einer solchen Kampfliteratur gelangen, ersteht somit nicht aus farblosem, zu Daten vertrocknetem historischen Material, es erwächst aus den Aussagen lebendiger Zeugen und aus dem unmittelbaren Augenschein.

Der Verfasser hat demnach für seinen Gegenstand ein Material vorgefunden, wie er es sich köstlicher und anregender kaum hätte wünschen können. Es führt in die Salons der Pariser Gesellschaft, in die Observatorien großer Astronomen, in die Urwälder Südamerikas, in die Zeremoniensäle Chinas, in den Palast des Sacrum Officium, in die Logen des Freimaurerbundes, in Verschwörerkonventikel und in Einsiedlerzellen. Wer sich diesen Quellen anvertraut, durchmißt alle Städte und Landschaften der bewohnten Erde, alle Epochen der neueren Zeit; er wird in alle ihre theologischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, politischen, soziologischen und literarischen Streitigkeiten hineingezogen, bis ihm zuletzt bewußt wird, daß die Räume und die Zeiten, die er so durchwandert hat, gerade die für den Werdegang der modernen Menschheit so bedeutungsvollen letzten vier Jahrhunderte sind und die für die heutige Kultur belangreichsten Zonen, mit ihren für unsere Geistigkeit entscheidenden Problemen.

Das vorliegende Werk soll also nicht so sehr einen fachlich historischen Beitrag zur Geschichte des Jesuitenordens bieten, als vielmehr eine Darstellung jener menschlichen Leidenenschaften und Träume, Leistungen und Unzulänglichkeiten, durch welche unsere moderne Kultur bestimmt wurde; nicht minder aber auch jener Mittel der Überredungskunst, des Scharfsinns, der Opferfreudigkeit und des Heroismus, aber auch der Schlaueit und Intrige, der Despotie und der Täuschung, welche im Kampfe um die Gestaltung der Gegenwart angewendet werden mußten.

Dieser Absicht schien eine Methode der Darstellung unangemessen, die, gebunden an die Geheimsprache der Fachliteratur und an deren traditionelle Methoden, ihre Pflicht zur Objektivität dahin auffaßt, als müßte um der „Sachlichkeit“ willen das Dumme ebenso wie das Weise, das Lächerliche ebenso wie das Erhabene mit dem gleichen ernsthaften Respekt, mit der gleichen unparteiischen Trockenheit abgehandelt werden.

Vielmehr ist der Verfasser der Ansicht, daß subjektive Wertung, temperamentvolle Bejahung und Verneinung, ergriffene Ehrfurcht, nachsichtiger Humor und boshafter Spott, wie eben der Gegenstand es jeweils erfordert, nicht minder berechnigte Mittel der Darstellung seien als die Sachlichkeit eines unpersönlichen Referierens. Es scheint ihm, als könne das Streben nach rechtem Verstehen niemals zu einer Ver-

armung der Ausdrucksmittel verpflichten, als sei vielmehr das Aufgebot aller erdenklichen Fähigkeiten erforderlich, um die Wahrheit auch nur annähernd zu erreichen.

Wien, im August 1929.

René Fülöp-Miller

ZUR VORLIEGENDEN NEUAUSGABE

Es bereitet dem Verfasser eine ganz besondere Genugtuung, daß es ihm ermöglicht worden ist, dieses Werk nun auch in einer so überaus wohlfeilen Ausgabe der weitesten Öffentlichkeit vorzulegen. Bei dem lebhaften Interesse, das dem Werk von allen Seiten und von den Vertretern aller Weltanschauungen entgegengebracht worden ist, war eine solche ein ausgesprochenes Bedürfnis. Gefreut hat den Verfasser, daß die Objektivität seiner Darstellung sowohl von katholischer, wie protestantischer Seite, von Jesuiten wie von Freimaurern, überhaupt von der Kritik aller wichtigen geistigen Kreise, so rückhaltlos anerkannt worden ist.

Die vorliegende neue Ausgabe bringt ungekürzt den gesamten Text der Originalausgabe. Der Verfasser hat außerdem die Gelegenheit benutzt, Ergänzungen auf den neuesten Stand der Ereignisse vorzunehmen, sowie eine Erklärung theologischer und philosophischer Fachausdrücke beizufügen, die den Gebrauch des Werkes erleichtern soll. Es ist ihm ein Bedürfnis, dem Verlag Th. Knaur Nachf. für das hierbei erwiesene verständnisvolle Entgegenkommen und für die mustergültige Ausstattung und Illustration des Buches seinen Dank auszusprechen.

Wien, im September 1932.

René Fülöp-Miller

INHALT

Zur Einführung	7
--------------------------	---

ERSTER TEIL

Der Geist des Jesuitismus

Mystische Entrückung und natürlicher Weg.	15
Die „Anwendung der Sinne“	20
Der streitende Heiland der Jesuiten	24
Gewissenserforschung mit dem Linienraster	27
Die „lebendige Kunst“ der Exerzitien	31
„Wie ein Stab in der Hand des Greises“	34
Die Pyramide zu Gott	40

ZWEITER TEIL

Ignatius von Loyola

Die Persönlichkeit und das Werk	45
„Den Eitelkeiten der Welt ergeben“	49
Phantasien in der Streckmaschine	56
Vom Schwärmer zum „Meister der Affekte“	60
An der Tafel der frommen Frauen	68
Die Reiseabenteuer eines Toren	73
Seelenrettung und Seelenverwirrung	80
Das Bekehrungswerk in der Studentenbude	85
Die Gründung der Gesellschaft Jesu	89
Modernen Aufgaben entgegen	92
Der Weg zur Weltherrschaft.	98
Körperliche Askese und Willensdisziplin	103
Der Tod und die spanische Post.	107

DRITTER TEIL

Der Kampf um den freien Willen

Gnade und Werkheiligung.	114
Wirrnisse von Stagira bis Trient.	119
Der Beistrich des Papstes.	125
Der lärmende Streit der Theologen.	127
Gnadenstreit im Salon	132
„Schriftsteller und Dichter sind Giftmischer“	139
Die verhängnisvollen fünf Sätze	143
Zeichen und Wunder	151
Der Zweifel, die Quelle der Erkenntnis.	156
Descartes und die Jesuiten	159
Leibniz, der Jesuitenfreund	162
Die Willensfreiheit im Lichte der neueren Philosophie	166
Die Jesuiten im Kampf mit der Experimentalpsychologie	168
„Behaviourism“, Blattläuse und Pawlowscher Hund	173

VIERTER TEIL

Die Moral der Jesuiten

Willensfreiheit und Zurechnung	181
Die sittliche Wahl	184
„Der Zweck heiligt das Mittel“	192
Aristoteles, der Ahnherr der Jesuitenmoral	199
Die Atomisierung der Sittlichkeit	206
Probleme der Beichtpraxis	211
Der Richter im Beichtstuhl	217
Die Moral des Talmud der Stoiker	226
Der Probabilismus	232
Das „sichere“ und das „unsichere“ Gewissen	237
Der „strenge, kranke Pascal“	243

FÜNFTER TEIL

Hinter tausend Masken

Kaufmann mit dem Kaufmann, Soldat mit dem Soldaten . .	249
Bei Perlenfischern und Radjahs	256
Der Traum von Chynquinquo	261
Beim Großen Voo	269
„Deus“ gegen „Dainitschi“	273
Vor den Toren Chinas	276
Jesuiten als Brahmanen und Yogis	279
Am Hofe des Großmoguls	284
Von der Teezeremonie zum Martyrium	287
Pater Ricci — Doktor Li	292
Bekehrung mit Uhr und Kalender	299
Als Lehrer und Diplomaten am Peking Hof	310
Der Orden der Gärtner und Schnellmaler	317
Triumph der Springbrunnen und der mechanischen Löwen . .	325
Profanation oder Toleranz	328
Das Apostolat der Fischangeln	332
Die Freunde der Farbigen	341
Der Musik-Staat der Jesuiten	349
Die Diktatur der Milde	355
Die Patres als Strategen	362
Die Utopie im Urwald	366

SECHSTER TEIL

Der Zweck und die Mittel

Im Kampf mit den englischen Häschern	372
Der Theologe auf dem Königsthron	378
„Volkssouveränität“ und „Tyrannenmord“	384
Komödie der Verkleidungen	390
Der Vermittler von Krieg und Frieden	395
Ein Jesuit am Hofe Iwans des Schrecklichen	401
Der „falsche Demetrius“	411
Glück und Ende der „Jesuitenkönige“	417
Im Kampf mit der deutschen Reformation	421
Die Jesuiten im Dreißigjährigen Kriege	426

Das Gewissen der Könige	438
Die Beichtväter Ludwigs des Vierzehnten	446
Die Ärgernisse der Frau von Pompadour	453
„Aufgeklärter Despotismus“	457
Die „Meuterei der Hüte“	462
„Dominus ac Redemptor“	466

SIEBENTER TEIL

Das Ringen mit dem Fortschritt

Die Auferstehung des Ordens	470
Die Katholizität des Denkens	483
Die Jesuiten und Galilei	488
Gelehrte mit den Gelehrten	493
Die Patres als Erzieher	498
Das Theater der Jesuiten	504
Jesuitenoper und Jesuitenballett	510
Die Bühnenregie der Jesuiten	513
Die Gesellschaft Jesu und die bildenden Künste	518
Der Aufstand der Schüler	525
Freimaurer und Jesuiten	535
Die Wiederkunft im Geiste	538
Kant und die Neoscholastik	544
Jesuitismus und Psychoanalyse	552
Die Auseinandersetzung mit den politischen Ideen der Gegenwart	558
Der „Großinquisitor“	569

ACHTER TEIL

Der vierhundertjährige Prozeß

Gloria Dei und gloria mundi	577
Die jesuitischen Methoden im Lichte unserer Zeit	582
Der Erde treu	591
Die zivilisatorischen Verdienste des Ordens	594
Der Weg des Wissens und der Weg des Glaubens	598

Erklärung theologischer, philosophischer und historischer Fachausdrücke

Quellen- und Literaturnachweis	603
Bilderverzeichnis	608
Namen- und Ortsverzeichnis	638
	640

ERSTER TEIL

DER GEIST DES JESUITISMUS

Mystische Entrückung und natürlicher Weg

Die Erreichung eines Zustandes der Vollkommenheit, dieses Ziel, das den Menschen seit jeher vorgeschwebt hat, ist wohl noch nie mit solch leidenschaftlicher Inbrunst ersehnt worden wie im christlichen Mittelalter. Bis spät in die Neuzeit kannte jedoch das Christentum kaum eine andere Vorstellung von einer solchen letzten, bei lebendigem Leibe möglichen Vollkommenheit, als die „Vereinigung mit Gott“ in der mystischen Entrückung.

Dies aber, meinte man, lasse sich nicht durch noch so inniges Bemühen erreichen, vielmehr werde eine solche „visio Dei“ einzig dem Erleuchteten als ein Gnadengeschenk Gottes zuteil. „Zu dieser Glückseligkeit“, sagt schon Bernhard von Clairvaux, der berühmte Prediger des zwölften Jahrhunderts, „gelangt der Mensch niemals durch seine eigenen Anstrengungen; sie ist eine Gabe Gottes und nicht das Verdienst des Menschen.“

Das Bestreben, sich durch geistliche Übungen aus dem gewöhnlichen Stande allmählich zu einem höheren Grad der Vollendung emporzuarbeiten, galt wohl als lobenswert und verdienstlich, aber die „erworbene Beschauung“, zu der man auf solche Art gelangen konnte, wurde doch meist nur als eine untere, vorbereitende Stufe der Läuterung angesehen. Zwischen dieser und der wahren Vollkommenheit, wie sie dem Auserwählten in der Ekstase der „eingegossenen Beschauung“ zuteil wurde, bestand nach der vorherrschenden Überzeugung des Mittelalters nicht bloß ein gradmäßiger, sondern ein „artmäßiger“ Unterschied.

Selbst die asketisch-mystische Schule der „Brüder des gemeinsamen Lebens“, die im Gegensatz zu der rein passiven Mystik zum erstenmal einen praktischen Weg der Läuterung durch asketische Übungen verkündete, lehrte doch gleichfalls, eine solche „via purgativa“ könne allenfalls für den Empfang der Erleuchtung tauglicher machen; diese selbst bleibe jedoch stets ein „donum extraordinarium“, eine freie göttliche Gabe an die Auserwählten.

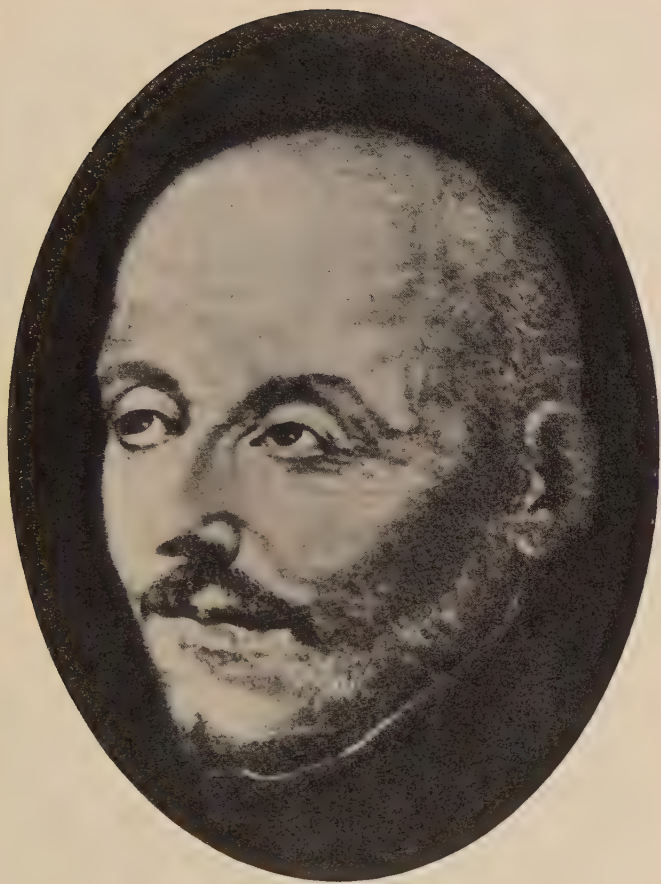
Daher sei es auch gar nicht möglich, mit den natürlichen Sinnen die Vorgänge während dieser „Vereinigung mit Gott“ wahrzunehmen. Alle Mystiker lehren, daß die Vernunft ohnmächtig werde, die Erinnerung ersterbe, die Bilder, Formen und Gleichnisse verschwänden vor jener Vollkommenheit „sine forma corporea, sine specie imaginaria et sine omni luce creata“. Erst wenn in der Seele jede sinnliche Vorstellung erloschen sei, könne sie die Klarheit Gottes schauen, „in Blindheit und Nichterkennen, ohne Form und ohne Laut und ohne die Gemächte der Vernunft.“

„Oft hindern sich gute Leute damit“, meint der deutsche Mystiker Meister Eckart, „daß sie zuviel auf Gesichte geben und daß sie die Dinge bildlich sehen in ihrem Geiste, und hindern sich damit in rechter Vollkommenheit, daß sie mit ihres Geistes Süße hängenbleiben an dem Bild von der Menschheit unseres Herrn.“ Die wahre Erleuchtung aber sei weit entfernt von allem, was noch mit irgendeinem Ding der gemeinen Sinnenwelt verglichen werden könne.

Unüberbrückbar erschien somit die Kluft, die den gewöhnlichen Menschen von jenem überirdischen Zustand schied: Es gab kein Gleichnis, kein Bild, nichts, was hiervon auch nur ein Ahnen hätte vermitteln können. Jedes Wort der Mystiker schien dazu bestimmt, die große Menge der Nichtbegrnadeten in tiefste Hoffnungslosigkeit zu stürzen und sie so recht fühlen zu lassen, wie vergebens alle ihre Anstrengungen bleiben müßten und wie diese doch niemals zur Vollkommenheit zu führen vermöchten.

Die Jesuiten sind nun, im geraden Gegensatz zu solchen Anschauungen, die Verkünder jener anderen Lehre geworden, nach welcher die Vollkommenheit nicht bloß in übernatürlicher Entrückung erfahren, sondern auch mit den natürlichen menschlichen Fähigkeiten angestrebt werden könne. Hatte die Mystik mit dem heiligen Dionysius vermeint, die Vollkommenheit bestünde lediglich in einem „divina pati“, im „Erleiden des Göttlichen“, so lehrten nun die Jesuiten im Sinne ihres Ordensstifters Ignatius von Loyola, auch wer die von den Mystikern so hoch gepriesene übernatürliche, der Seele eingegossene Beschauung nicht besitze, könne trotzdem durch eigenes Streben und Mühen zur Vollkommenheit vordringen.

Nach dieser Anschauung war also der Mensch nicht länger dazu verurteilt, geduldig zu warten, ob und wann ihn die



IGNATIUS VON LOYOLA

Gemälde von Sanchez de Coello nach der Totenmaske



DIE WAHL

Aus der ersten illustrierten Ausgabe der Exerzitien



DIE PEIN DER HÖLLE

„visio Dei“ überkomme; vielmehr wurde dem menschlichen Willen dieselbe Kraft zugesprochen, die man früher nur in dem Walten einer übernatürlichen Verklärung gesucht hatte.

„Ich kann Gott jederzeit finden, wann immer ich will“, hat Ignatius von Loyola einmal zu seinem Ordensbruder Manare geäußert. Der Mensch, lehrte er, müsse nur in der richtigen Weise auf Gott zustreben, um ihn auch wirklich zu erreichen; worauf es allein ankomme, sei der Eifer und der zweckmäßige Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten. Wie „durch Gehen, Vorwärtsschreiten und Laufen“ der Körper geübt werden könne, so sei es auch möglich, den Willen durch Übungen in die Verfassung zu bringen, daß er „den göttlichen Willen finde“.

Diese von Ignatius ausgesprochenen Grundsätze wurden dann zum leitenden Prinzip des Jesuitenordens. So schrieb später der jesuitische Theologe Francisco Suarez, die Heiligkeit bestehe in nichts anderem als „in der Umbildung unseres Willens in den Willen Gottes“; diese Umbildung aber könne sehr wohl „ohne die Gnade der Beschauung“ erreicht werden. Der spanische Jesuit Godinez ist noch weiter gegangen, indem er erklärte, nicht derjenige sei im allgemeinen als der Vollkommenere zu betrachten, der in tieferer Beschauung lebe, sondern jener, dessen Wille eifriger nach der Vollkommenheit strebe.

Durch ihr unermüdliches Eintreten für solche Lehren haben die Jesuiten eine völlige Umwälzung im katholischen Denken hervorgerufen, besonders seitdem es ihnen gelungen war, auch bedeutende, nicht der Gesellschaft Jesu angehörende Führer der Kirche für ihre Prinzipien zu begeistern. So gelangte unter jesuitischem Einflusse Vinzenz von Paul, der Stifter des Lazaristenordens, zu der Überzeugung, die Vollkommenheit könne „auf gewöhnliche Art“, durch Willen und Vorsatz, erreicht werden, und dies sogar sicherer als durch beschauliche Mystik. Der große Bischof von Genf Franz von Sales wiederum hat darauf hingewiesen, daß viele kanonisierte Heiligen niemals „Schauungen“ gehabt hätten, sondern bloß durch ihr eifriges Streben zur Heiligkeit gelangt seien.

Wie man nun aber seine natürlichen Kräfte durch systematische Übung bis zur letzten Vollendung entwickeln könne, dies hat Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch genau anzugeben versucht. Hierbei geht er von der grundlegenden Auffassung aus, die Vollkommenheit könne letzten Endes nur

darin bestehen, daß der Mensch, der in seinem gewöhnlichen Zustand das Leben aus einer falschen, irdisch-vergänglichen Perspektive betrachte und der demgemäß oft ganz verfehlt handle, sich zu einer freien, auf das höchste Ziel gerichteten Betrachtungs- und Handlungsweise durchringe.

Schon in der ersten, als „Fundament“ bezeichneten Erörterung der „Geistlichen Übungen“ tritt diese Anschauung mit aller Deutlichkeit hervor. In ihnen wird die Bestimmung des Menschen dahin definiert, dieser solle dem Willen Gottes gemäß handeln und sich somit der höchsten sittlichen Ordnung einfügen. Alle übrige Kreatur der Erde sei lediglich um des Menschen willen geschaffen, damit er sie insoweit gebrauche, als sie ihm bei der Erreichung seines von Gott bestimmten Zieles von Nutzen sei. Die einleitende Betrachtung der Exerzitien fordert „innere Freiheit gegenüber den irdischen Gütern, Leidenschaften und Gefühlen“. Es sei notwendig, „daß wir uns gegen alle geschaffenen Dinge gleichmütig stimmen und somit die Gesundheit nicht mehr anstreben als die Krankheit, den Reichtum nicht mehr als die Armut, die Ehre nicht mehr als die Schmach, ein langes Leben nicht mehr als ein kurzes“. Einzig das sollen wir wollen, „was uns mehr zu jenem Ziel fördern kann, für welches wir geschaffen sind“.

Diese „Indifferenz“ bedeutet jedoch bei Ignatius nicht bereits einen Endzweck, gleich der „Ataraxie“ der antiken Stoiker oder der „Gelassenheit“ der mittelalterlichen Mystik; sie soll lediglich eine notwendige Vorbedingung sein, damit der Wille sich von allen trüben, verwirrenden Zuneigungen und Verhaftungen befreie und lerne, fortan allein dem göttlichen Willen gemäß zu handeln.

Denn nach der jesuitischen Lehre ist Gott keineswegs bloß in tatenlosem, ekstatischem Rausch zu finden, sondern vor allem in der klaren Erkenntnis des göttlichen Willens und in einer durch diese Erkenntnis geleiteten Aktivität; der Mensch wird dann vollkommen, wenn all sein Tun und Lassen so beschaffen ist, daß es stets „zur höheren Ehre Gottes“ gereicht.

Mit dieser Auffassung wurde zugleich der bis dahin herrschende Glaube an die besondere Berufung weniger auserwählter Menschen zunichte gemacht. Die Schar der Frommen, denen niemals eine „Erleuchtung“ zuteil geworden war, sah nun einen Weg vor sich, auf dem auch sie zur Vollkommenheit gelangen konnte, und dies mit der nämlichen Sicherheit, mit der sonst nur jene wenigen Gott zu schauen vermochten, die

der Herr selbst in den Feuern mystischer Ekstase flammhaft zu sich emporzog.

Ignatius hat einen solchen Weg in seinen Exerzitien genau vorgezeichnet und dabei alle zu durchschreitenden Gegenden, Täler, Höhen und Tiefen sorgfältig beschrieben. Er hat die Orte angemerkt, an denen der zu Gott Emporstrebende sich ausruhen dürfe, die anderen wieder, wo ein steiler Aufstieg zu gewärtigen sei, die Abzweigungen der Irrwege, die drohenden Klippen und die gefährlichen Abgründe. Hier und dort finden sich auch Wegweiser und Meilensteine, auf daß der Wanderer jederzeit wisse, wie groß die zurückgelegte Strecke, wie weit oder wie nahe das Ziel sei.

Überall auf diesem Wege gibt es vertraute Bilder, in ein Licht getaucht, das ganz irdisches Licht ist. Bis zuletzt bleibt dem Jünger auch der Gebrauch seiner irdischen Sinne belassen, und niemals wird er genötigt, seine Menschlichkeit abzustreifen. Denn ungleich den Schriften der Mystiker, in denen verkündet worden war, wer Gott erfassen wolle, müsse erst Gesicht, Gehör, Bilder und Gleichnisse in sich auslöschen, suchen die Exerzitien den Menschen gerade mit Hilfe seiner natürlichen Fähigkeiten und Sinne dem höchsten Ziele entgegenzuführen.

Vor allem bedient sich Ignatius der Einbildungskraft; er sucht in seinem Schüler ganz bestimmte bildhafte Vorstellungen zu erwecken, und diese zielen alle darauf ab, die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen sittlichem und unsittlichem Handeln auf das äußerste zu schärfen. Denn auf eine solche richtige Unterscheidung kommt es in erster Linie an, wenn der Mensch sich vervollkommen will; stehen wir doch alle unausgesetzt zwischen zwei Möglichkeiten — recht oder unrecht, sittlich oder unsittlich, Christus oder Satan — ohne daß wir im gewöhnlichen Stande stets mit Sicherheit das Richtige zu wählen vermöchten.

Wer die Geistlichen Übungen Loyolas durchmacht, soll nun mit allen seinen Sinnen bis zum brennenden Schmerz und bis zur beseligenden Wonne Hölle und Himmel erfahren, auf daß sich ihm der Unterschied zwischen böse und gut für immer unauslöschlich in die Seele einpräge. Solcherart vorbereitet, wird dann der Exerzitant vor die große „Wahl“ gestellt, ob er sich für Satan oder für Christus entscheiden wolle; es ist jene Wahl, vor die ihn auch das wirkliche Leben immer wieder stellen wird und von der sein richtiges oder verfehltes Handeln stets aufs neue abhängen muß.

Bilder sind es, durch die Ignatius dem Menschen zur Vervollkommnung verhelfen will; für jeden Tag und für jede Stunde des Tages geben die Exerzitien auf das genaueste an, welche Phantasien der Übende jeweils in sich zu erwecken habe und welche Hilfsmittel hierbei anzuwenden seien. Heute, vierhundert Jahre nach dem Entstehen der Exerzitien, wird der moderne Psychologe zwar manche dieser spätmittelalterlichen Vorstellungen, mit denen hier operiert wird, als antiquiert und daher wirkungslos bezeichnen, er wird aber dennoch der tiefen Seelenkenntnis, mit welcher in diesen Übungen Verstand, Einbildungskraft und Wille zu einem kraftvollen Zusammenspiel gebracht werden, seine Bewunderung nicht versagen können. In diesem Sinne werden die Exerzitien Loyolas auch noch in unserer Zeit als ein psychologisches Meisterwerk anzusprechen sein.

Die „Anwendung der Sinne“

Zur lebendigen Vergegenwärtigung des Bösen dient in den Geistlichen Übungen eine grausenerregende Höllenszenerie; das gute Prinzip wiederum soll durch den irdischen Wandel Christi versinnbildlicht werden, den der Exerzitant sich von Station zu Station in einer Art realistischen Passionsspiels vorzustellen hat. Das Erlebnis der „Wahl“ endlich kleidet sich in das dramatische Bild zweier kämpfender Heerscharen; der streitbaren Rotte Satans tritt das „Fähnlein Christi“ gegenüber.

In ihrer ganzen Furchtbarkeit wird zunächst die Hölle vorgeführt, erfüllt von den Scharen der wehklagenden Verdammten. Diese Übung beginnt damit, daß der Schüler vor allem „mit dem Blick der Einbildungskraft“ die „Länge, Breite und Tiefe der Hölle“ auszumessen hat; dann aber müssen auch die übrigen Sinne mitwirken, denn es heißt in diesen seltsamen Regieanweisungen mit ihrer genauen Einteilung nach „Punkten“:

„Der erste Punkt besteht darin, daß ich mit den Augen der Einbildungskraft jene unermeßlichen Feuergluten und die Seelen wie in feurige Leiber eingeschlossen erblicke.

Der zweite Punkt besteht darin, daß ich mit den Ohren der Einbildungskraft das Weinen, das Geheul, das Geschrei, die Lästerungen gegen unseren Herrn Christus und gegen alle seine Heiligen höre.

Der dritte Punkt besteht darin, daß ich mit dem Geruchsinne der Einbildungskraft den Rauch, den Schwefel, die Pfütze und die faulenden Dinge der Hölle rieche.

Der vierte Punkt besteht darin, daß ich mit dem Geschmacksinn der Einbildungskraft die bitteren Dinge, die Tränen, die Traurigkeit, den Gewissenswurm in der Hölle schmecke.

Der fünfte Punkt besteht in der Berührung mit dem Tastsinn der Einbildungskraft, wie nämlich jene Gluten die Seele erfassen und verbrennen.“

Der Exerzitant erlebt also die Hölle mit allen seinen Sinnen; er sieht, hört, riecht, schmeckt und betastet sie, bis ihn banges Entsetzen vor den Schrecknissen des Inferno und schauernde Furcht vor dem Richterspruch Gottes überwältigt hat.

Stets hatte die katholische Glaubenslehre in der „Furcht Gottes“ ein läuterndes Mittel von besonderer Kraft erblickt. „Selig, wem es gegeben ist, die Furcht Gottes zu verspüren!“ ruft Anselm von Canterbury, und Bernhard von Clairvaux versichert, Gott gebe sich der Seele erst dann zu verkosten, „wenn er sie anregt zur Furcht, nicht aber wenn er sie unterweist zum Wissen“. Auch nach Cassiodor ist die Furcht die „Pforte der Bekehrung“; durch sie trete man „wie durch ein offnes Tor“ zu Gott ein.

Wohl hatten die großen Scholastiker Petrus Lombardus und Thomas von Aquin zwischen einer „knechtischen“ und einer höheren, aus wahrer Liebe geborenen „kindlichen Furcht Gottes“ unterschieden, aber sie betonten doch zugleich stets, die knechtische Furcht, die Angst des Sünders vor dem Tod und vor den Höllenstrafen bilde für jene kindliche Furcht erst die Voraussetzung.

Bonaventura, der „Doctor Seraphicus“ der Scholastik, gibt geradezu Anweisungen, wie man die knechtische Furcht in sich erregen könne: „Betrachte die Art und Weise, in welcher der Mensch stirbt, und versetze dich zuweilen in die Lage eines mit dem Tode Ringenden, dann wirst du dir die Umstände des Todes lebendiger vergegenwärtigen . . . Wie schwer wird doch die Seele aus diesem Leben scheiden, wenn sie bei ihrem Austritt ein unbekanntes Land zu schauen beginnt und sieht, wie ganze Scharen von bösen Geistern auf sie warten!“

Jene Bücher, die auf Ignatius von Loyola den stärksten Einfluß ausgeübt haben, enthalten ebenfalls lebhaftes Schilderungen der ewigen Verdammnis: „Es wird dir von Nutzen sein, geliebter Bruder“, heißt es in dem Übungsbuch des spanischen Abtes Garcia de Cisneros, „die Höllenstrafen sowie die Hölle selbst dir an einigen Gleichnissen vorzuführen . . . Stelle dir also vor: ein überaus wüstes Durcheinander, einen

Ort tief unter der Erde, gleich einem feurigen Krater, oder eine riesige Stadt, in schreckliche Finsternis gehüllt, lodernd in gräßlichen Flammen. Markerschütterndes Schreien und Wehklagen erfüllt die Luft. In wütender Verzweiflung brüllen die unglücklichen Bewohner, deren Pein und Qual von keiner menschlichen Zunge geschildert werden kann.“

Ähnlich wird das Inferno auch in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen geschildert: „Dort werden die Trägen mit glühenden Stacheln angespornt, die Schlemmer von entsetzlichem Hunger und Durst gequält, die Unkeuschen und Wollüstigen mit glühendem Pech und stinkendem Schwefel übergossen . . . Dort wird eine Stunde der Pein härter zu ertragen sein als hier ein Jahrhundert der schwersten Buße.“

Gerade zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts, als die Exerzitien entstanden, hatte die allgemeine Ausmalung von Tod, Hölle und Fegefeuer ihren Höhepunkt erlangt; von allen Seiten drang damals das Memento mori auf die Menschen ein. Sogar auf Schmuckgegenstände gravierte man nun Skellette oder flammende Höllenrachen, und selbst die Perlen des Rosenkranzes nahmen die Form von Totenschädeln an. Auf allen Kanzeln predigten die Priester eindringlich über die ewige Verdammnis, und auch die zahllosen Traktate über die „ars bene moriendi“, die Horenbücher, Fibeln und Breviere der Zeit behandelten den gleichen Gegenstand, wissenschaftliche Werke ergingen sich nun in minutiösen Schilderungen der Todesqualen und in den topographisch genauen Ausführungen über die Lage, die Abmessungen und die Einrichtungen des satanischen Reiches.

Ignatius hat also den Stoff zu seiner Höllendramatik in der geistigen und künstlerischen Welt jener Zeit bereits tausendfältig variiert vorgefunden; in seinen Exerzitien aber werden diese Vorstellungen zum erstenmal systematisch dazu benützt, um einen ganz bestimmten psychologischen Effekt hervorzurufen und solcherart einem inneren Läuterungsprozeß zu dienen. Das Gemüt des Exerzitanten soll durch die Vorführung von Todes- und Höllenbildern in Furcht versetzt und erschüttert werden, damit der Jünger sich hierauf, in klarer Erkenntnis seiner eigenen Sündhaftigkeit und der ihm drohenden ewigen Verdammnis, zu einer Änderung seiner Denkungsart und Lebensweise entschließe.

Ist dies erreicht, dann wird dem Übenden das Ideal gezeigt, dem er fortan nachfolgen soll: Ignatius weist ihn an, sich

ganz in das Leben und Leiden Christi zu vertiefen. Wie bei den vorausgegangenen Höllenbildern, werden auch diesmal alle Sinne zur Hervorrufung anschaulicher Bilder herangezogen, und auch jetzt fordert Ignatius stets nachdrücklich eine genaue „Vergegenwärtigung des Ortes“.

„Ich soll mir hier denken, als sähe ich mit dem Auge der Einbildungskraft die Synagogen, Städte und Burgen, die Christus, unser Herr, durchzieht und in welchen er predigt . . . Ist von der heiligen Jungfrau die Rede, so besteht das Mittel der Versenkung darin, daß ich mir ein kleines Haus und dann insbesondere das Haus und die Gemächer unserer lieben Frau in der Stadt Nazareth in der Landschaft Galiläa vorstelle.“

Bei der Betrachtung über die Geburt des Herrn befiehlt Ignatius, „mit den Augen der Einbildungskraft den Weg zu sehen, welcher von Nazareth nach Bethlehem führt“; seine Länge und Breite „ist ebenso zu beachten wie der Umstand, ob der Weg eben ist oder durch Täler und über Höhen führt“. Auch soll man sich die „Höhle der Geburt vorstellen, wie weit oder wie enge, wie niedrig oder wie hoch und wie sie eingerichtet gewesen“. Der Übende wird immer angewiesen, die Personen „mit den Augen der Einbildungskraft“ vor sich zu sehen und „mit dem Gehör zu vernehmen, was sie reden“; mit dem Geruch- und Geschmacksinn soll „die unendliche Süße und Lieblichkeit des Gottes“ empfunden werden, und der Exerzitant hat „mit dem Tastsinn der Einbildungskraft“ die Plätze zu berühren, über die Christus gewandelt ist.

Das letzte Abendmahl ist so leibhaftig auszumalen, als sitze man selbst an der Tafel, sehe die Bewegungen Christi und höre die Gespräche der Anwesenden. Der Übende muß die Brote und Fische schmecken, mit denen Jesus das Volk speist, er muß das Öl der Büsserin riechen und mit ihr die Füße des Heilands salben, trocknen und küssen. Gemeinsam mit Christus soll er aber auch die Geißel und die Schmerzen der Kreuzesnägel ertragen, mit ihm soll er in das Grab niedersteigen und endlich zum Himmel auffahren. So wird der Jünger Loyolas selbst in das Mysterienspiel mit einbezogen, das den Wandel des Gottessohnes von der Geburt bis zur Verklärung mit allen mystischen Schauern vorführt.

Eine pedantische „compositio loci“ ist selbst bei der Meditation über die Nacht im Garten Gethsemane vorgeschrieben: „Hier ist der Weg vom Berge Sion bis zum Tal Josaphat zu

betrachten und ebenso der Garten, ob er weit oder lang, so oder anders gelegen sei . . .“

Edgar Quinet, einer der großen katholischen Gegner der Ignatianischen Lehre, bemerkt zu dieser Stelle der Exerzitien mit Entrüstung, es sei ganz unbegreiflich, wie hier, wo doch von einem göttlichen Geheimnis die Rede sei, das Präludium darin bestehe, daß vor allem ein körperlich gemeinter Ort ausgemalt, daß in armseliger Art sein Flächenraum vermessen, der Pfad methodisch abgesteckt werde. „Christus steht am Fuße des Berges Tabor in dem unaussprechlichen Augenblick der Verklärung, und — der Exerzitant hat sich mit der Gestalt des Berges, mit seiner Höhe, Breite und Vegetation zu beschäftigen!“

Der streitende Heiland der Jesuiten

Auch die Meditationen über den irdischen Wandel, den Kreuzestod und die Auferstehung des Heilands sind bereits lange vor Ignatius im katholischen Glaubensleben vorgebildet worden, sowohl im liturgischen Kult der Kirche selbst, als auch in einer großen Zahl von Gebeten und mystischen Betrachtungen, wie solche seit den Anfängen des Christentums in Übung gewesen sind.

Bereits Augustinus hatte verkündet, der Weg zur Läuterung führe „per Christum hominem ad Christum Deum“, und Thomas von Aquin hatte gelehrt, der Mensch gehöre nur dann wahrhaft Christo an, wenn er, vom Geiste Jesu durchdrungen, in der „Nachfolge des Heilands“ seinen Sünden absterbe. Ihren schönsten Ausdruck findet diese Idee von der „Imitatio Christi“ aber bei Franz von Assisi, für den Jesus das Beispiel der freiwilligen Selbsterniedrigung, Demut und Selbstentäußerung darstellt. Von Franziskus wird ja auch berichtet, er habe die Leiden Christi mit solcher Intensität empfunden, daß schließlich die Wundmale des Gekreuzigten an seinem Körper erschienen seien.

Seitdem dann besonders Bernhard von Clairvaux das Leben und Leiden Jesu zur Grundlage seiner berühmten Predigten gemacht hatte, stand ein großer Teil der mittelalterlichen Frömmigkeit fortan unter dem Banne der Bernhardinischen Passionsmystik. In diesem Sinne spricht auch der Christus des deutschen Mystikers Heinrich Seuse: „Es kann niemand kommen zu göttlicher Hoheit und zu ungewöhnlicher Süßigkeit, er werde denn zuvor gezogen durch das Bild meiner menschlichen Bitterkeit.“

„Soll ich's hören oder gedenken“, schrieb sogar noch Martin Luther, „so ist mir's unmöglich, daß ich in meinem Herzen nicht sollte ein Bild davon machen. Denn ich wolle oder wolle nicht, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hänget; gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich drein sehe.“

Gerade die von Ignatius vorgeschriebenen Betrachtungen über die Christuspassion zeigen jedoch mit aller Deutlichkeit, worin sich die Exerzitien grundsätzlich von den vorausgegangenen religiösen Erbauungsmethoden unterscheiden. In allen anderen Formen der katholischen Frömmigkeit erscheint Jesus als der in erhabener Höhe thronende Herrscher, den der Mensch nur in aller Demut anbeten darf. So war der Gottessohn denn auch bisher stets verehrt worden: in nächtlichem Gebet, in feierlichem Chorgesang und, wie es in der benediktinischen Adorationsformel heißt, „mit Lob, Preis, Ehrfurcht und Dienst der göttlichen Majestät“. Letzten Endes bestand ja auch die franziskanische „Nachfolge Christi“ vorwiegend in einer weltentrückten, sich selbst vergessenden mystischen Versenkung, zu welcher der „Poverello“ das erste Beispiel gegeben hatte.

Völlig verschieden hiervon ist das Verhältnis des Jesuiten zu seinem Heiland. Denn in den Exerzitien wird Christus nicht bloß zum Gegenstand nachsinnender Betrachtung gemacht; er tritt hier an den Übenden heran, spricht zu ihm und fordert von ihm Entscheidung und Tat. Jesus ist hier keineswegs der in seiner Glorie ruhig thronende Herr des Himmels, er erscheint vielmehr als streitender König, der im Kampf um sein Reich begriffen ist. Er wendet sich geradezu an den Menschen und fordert dessen Waffenhilfe in dem großen Feldzug gegen Luzifer.

Die „Betrachtung über das Reich Christi“ in den Exerzitien beginnt damit, daß der Jünger sich einen irdischen König vorzustellen hat, „dem alle Fürsten und alle Christen Ehrerbietung erweisen und Gehorsam leisten“. Dieser König spricht zu seinen Getreuen, er wolle alles Land der Heiden für den wahren Glauben erobern und benötige hiezu den Beistand sämtlicher Vasallen. „Wer also mit mir kommen will, muß, gleich mir, bei Tag sich anstrengen und bei Nacht wachen, damit er endlich auch mit mir des Sieges teilhaftig werde.“

Nun hat der Exerzitant zu erwägen, „was gute Untertanen

einem so edelsinnigen und herablassenden König antworten sollen“. Die Antwort kann schlechterdings nur in einem freudigen Treuegelöbniß bestehen, und nachdem der Übende dies klar erkannt hat, besteht der zweite Teil der von Ignatius vorgeschriebenen Betrachtung dann „in der Anwendung des Gleichnisses vom irdischen König auf unseren Herrn Christus“. Wenn schon die Aufforderung eines sterblichen Fürsten die Untertanen zur Gefolgschaft begeistert, so muß dies erst recht der Fall sein, da nun der Gottessohn die Menschheit zum Kampf gegen den bösen Feind aufruft.

Noch eindringlicher wird diese Aufforderung zur Waffenhilfe in der berühmten „Betrachtung von den zwei Fahnen“ wiederholt. Mit Anwendung aller Sinne soll hier Jesus „auf dem Feld vor Jerusalem“ als oberster Feldherr seiner Heerscharen vorgestellt werden, während ihm gegenüber „in der Gegend um Babylon“ Satan seine Dämonen zum letzten Entscheidungskampfe um sich sammelt:

„Ich stelle mir vor, wie Luzifer unzählige Geister zu sich beruft und sie dann alle hinaussendet in die ganze Welt, ohne ein Land, einen Ort, einen Stamm oder einen einzelnen Menschen zu übergehen. . . . In ähnlicher Weise ist auf der entgegengesetzten Seite der höchste und wahre Heerführer zu betrachten, unser Herr Christus, . . . wie er seine Apostel und Jünger erwählt und sie in die ganze Welt entsendet, damit sie seine heilige Lehre unter allen Menschen verbreiten.“

Ignatius hat, nach Äußerungen seiner Jünger, die „Betrachtungen vom Reiche Christi“ und von den „Zwei Fahnen“ als den Kern der Exerzitien bezeichnet, und in der Tat ist in ihnen das eigentliche Grundprinzip der jesuitischen Lehre ausgesprochen: die Berufung des Menschen zur freien Entscheidung für Christus und zur Mitarbeit an der Erhöhung des göttlichen Ruhmes, „ad maiorem Dei gloriam“.

Nun erscheint freilich der Gedanke von der „gloria Dei“ nicht nur im Jesuitismus, sondern auch in der übrigen katholischen Kirche und vor allem bei Calvin. Eben zu der Zeit, als Ignatius mit Hilfe seines neugegründeten Ordens die Welt „der Herrschaft Gottes unterwerfen“ wollte, hat ja auch Calvin in dem engumgrenzten Bezirk der Genfer Republik Ähnliches versucht. Wenn der Gründer der Gesellschaft Jesu sein Wirken als „Kriegsdienst für Gott“ bezeichnet hat, so nannte auch Calvin sein Werk einen „heiligen Kriegsdienst vor dem höchsten Feldherrn“. So spricht denn auch der Genfer

Reformator oft von der „Ehre Gottes“, wenn er seine Anhänger zum Kampfe gegen die Sünde aufruft.

Dennoch besteht zwischen der calvinistischen und der jesuitischen Auffassung von der „Ehre Gottes“ ein abgrundtiefer Unterschied: Für den von strengem Prädestinationsglauben beherrschten Calvinismus ist alles auf der Welt von Ewigkeit her vorausbestimmt, und so vermögen die guten Taten des Menschen die Ehre Gottes nicht zu vermehren, die schlechten sie nicht zu vermindern. In der Herrlichkeit des Herrn ist für die Mitwirkung des Menschen kein Platz, und der Sterbliche ist mit der unnahbaren Majestät Christi bloß durch das göttliche Wort verbunden.

Nach der jesuitischen Lehre aber hängt die Verwirklichung des Gottesreiches zum guten Teil von dem Willen der Menschen ab, und es kann nur mit ihrer Hilfe errichtet werden. Jesus tritt in den Exerzitien unmittelbar an den Sterblichen heran, sucht ihn zur richtigen Wahlentscheidung zu bestimmen und fordert ihn auf, zur „höheren Ehre Gottes“ beizutragen. Schon dieser Komparativ, den Ignatius stets anwendet, weist auf eine nur dem Jesuitismus eigene Bewegtheit und Steigerung hin: Die Ehre Gottes kann erhöht werden, und dies durch die Mitwirkung des Menschen.

Gewissenserforschung mit dem Linienraster

Von dem „Fundament“ bis zu den letzten Betrachtungen sind die Exerzitien sorgfältig darauf angelegt, daß jede Regung des Übenden sich vollkommen einem bestimmten psychologischen System einordne. Gleich der Phantasie wird auch das Gemütsleben in die strengste Zucht genommen; Leid und Freude, Verzweiflung und Jubel, dies alles bleibt nicht der unberechenbaren Willkür des Augenblicks überlassen, sämtliche Gefühlsregungen werden vielmehr unter die Aufsicht eines zielbewußten Willens gestellt.

Dem Jünger wird genau vorgeschrieben, was er bei jeder Übung jeweils zu empfinden habe; so heißt es etwa an einer Stelle: „Der fünfte Punkt ist ein staunender Ausruf, verbunden mit einer gewaltigen Seelenerschütterung.“ Streng ist auch darauf zu achten, „daß nicht etwa eine fremde, wenn auch noch so edle Empfindung den vorgeschriebenen Gang durchbreche, daß nicht, wenn Jammer über die Sünde oder Todesschmerz durchzukosten ist, schon vorzeitig der Trost der Erlösung und der Auferstehung eintrete“.

Die Exerzitien belehren den Schüler aber auch, wie er es anzustellen habe, um jederzeit in die erforderliche Stimmung zu gelangen: „Will ich schmerzliche Trauer über das Leiden Christi in mir erwecken, dann darf ich keine angenehmen Gedanken, und seien sie noch so gut und heilig, in mir dulden; ich muß mich vielmehr zu Schmerz und Betrübniß anregen, indem ich mir häufig den Kummer, die Mühen und Leiden unseres Herrn von der Geburt bis zur Passion in Erinnerung rufe.“

Sogar das Gewissen soll mit Hilfe von mechanischen Regeln diszipliniert und beherrscht werden, und Ignatius schreibt zu diesem Zweck die Anwendung eines graphischen Kontrollsystems vor. Der Übende hat auf einem Linienraster von Tag zu Tag seine begangenen Sünden durch Punkte zu vermerken, und der Vergleich zwischen den Punktreihen zu Beginn der Übung mit den möglichst verkürzten in einem späteren Stadium, zeigt den Fortschritt in der Ausrottung verwerflicher Gewohnheiten und Anlagen an.

Sehr treffend charakterisiert Eberhard Gothein das Wesen dieses seltsamen „Examen particulare“, indem er bemerkt, dieses werde „in der Form einer genauen Buchführung“ vorgenommen. „Die Anzahl der Sünden wird in ein Schema eingetragen, und darauf wird von Tag zu Tag mit der Genauigkeit eines Kalkulators der jeweilige Sittlichkeitszustand berechnet.“

Es ist höchst bemerkenswert, daß Benjamin Franklin, der strenge, nüchterne Puritaner und Gelehrte, aus eigenen Stücken zu einem System der Gewissenserforschung gelangt ist, welches dem Ignatianischen „Examen particulare“ haargenau gleicht. „Ich machte mir ein kleines Buch“, erzählt Franklin in seinen Lebenserinnerungen, „und zog auf jeder Seite so viele Linien, daß sieben Felder, für jeden Tag der Woche eines, entstanden. In diese Felder trug ich durch ein besonderes Kennzeichen jeden Fehltritt ein, den ich mir hatte zuschulden kommen lassen . . ., wobei ich immer eine Woche lang nur auf Verstöße gegen eine Tugend meine besondere Aufmerksamkeit lenkte. Zu meiner Überraschung fand ich, daß ich unendlich mehr Fehler hatte, als ich mir eingebildet; allein ich hatte die Genugtuung, sie abnehmen zu sehen . . . Diese Mitteilung mache ich zum Besten meiner Nachkommen; sie sollen wissen, daß ihr Ahnherr das dauernde Glück seines Lebens nächst dem Segen Gottes diesem kleinen Kunstgriff zu verdanken gehabt hat.“

Ignatius regelt auch das äußere Verhalten des Übenden während der Absolvierung der Exerzitien durch ganz genaue Angaben; er schreibt sorgfältig vor, in welcher Weise man während des Betens ein- und auszuatmen habe, welche Körperhaltung empfehlenswert sei, wann die Zelle verdunkelt werden müsse, wann man Totengebeine betrachten solle und wann wieder durch den Anblick frischer Blumen die Vorstellung von dem „Aufblühen des geistigen Lebens“ erweckt werden könne.

Überdies aber wird dem Exerzitanten auf seinem Weg zur Vollkommenheit auch noch ein erfahrener Führer beigegeben, der diese Bahn schon oft und oft durchschritten hat und alle ihre Gefahren genau kennt. „Da der Mensch der äußeren Leitung durch Obere und Beichtväter nicht wohl entraten kann“, schreibt Ignatius, „ist es sehr zu empfehlen, daß man alle geistlichen Übungen stets mit einem weisen Mann bespreche und jederzeit dessen Rat einhole.“ Die Exerzitien werden somit meist von dem Übenden nicht allein absolviert, sondern ihm von einem „Exerzitienmeister“ erteilt. Diesem Exerzitienmeister obliegt die Aufgabe, die Übungen jeweils an die besondere Eigenart des Schülers anzupassen und solcherart dafür zu sorgen, daß der angestrebte Effekt, die völlige Disziplinierung des Willens und des Gemütslebens, auch in jedem Falle wirklich vollkommen erreicht werde.

„Endlich sind die Meister der Affekte gefunden worden!“ rief Cochläus, der humanistische Gegner Luthers, aus, als er durch den Jesuiten Peter Faber die Exerzitien kennengelernt hatte. Edgar Quinet jedoch hat erklärt, diese geistlichen Übungen seien ein System, das „zur Verzückung durch das Joch der Methodik“ führe.

Gerade darin aber liegt vielleicht das Geheimnis der historischen Wirksamkeit, die von dem Werk Loyolas ausgegangen ist. Denn Rudolf Kaßner hat in seiner schönen Abhandlung über die „Elemente der menschlichen Größe“ sehr richtig darauf hingewiesen, wie die Größe des Mystikers letzten Endes doch ungültig bleibe, „da er es unternimmt, ohne Maß zu leben“; die historische Größe hingegen sei „nur um eines gemeinsamen Maßstabes willen möglich.“ Dadurch, daß die Exerzitien die innere Verwandlung des Menschen in ein jedermann zugängliches System brachten, daß das religiöse Erlebnis durch sie gleichsam schematisiert und dem Maße der Menge angepaßt wurde, entstand nun an Stelle einer kleinen

Elite von Auserwählten die militärisch disziplinierte „Compañía de Jesús“.

Wer die Exerzitien zum erstenmal zur Hand nimmt, wird meist befremdet feststellen, daß dieses Buch sich aus einer Unzahl von bunt durcheinandergewürfelten Regeln, Anleitungen, Bemerkungen, Annotationen und Additionen zusammensetzt. Selbst wenn man davon absieht, diesem seltsamen Werkchen die schwungvollen Schriften der großen Mystiker oder die gewandte Rhetorik der Humanisten gegenüberzustellen, so wirkt es doch auf jeden Fall ungewöhnlich trocken und nüchtern. Der Aufbau des Ganzen erscheint sehr wenig übersichtlich, manche Partien wollen sich dem Verständnis überhaupt nicht erschließen, und die Sprache berührt durch ihre kunstlose, ja unbeholfene Satzfügung wenig reizvoll.

Dieses Urteil mag jedoch nur ins solange gelten, als die Exerzitien einfach wie ein literarisches Werk gelesen werden. Erst während des Übens gewinnen diese kraus durcheinandergestellten Vorschriften ihren Sinn, fügen sich alle diese verschiedenartigen Anweisungen mit ihren zahllosen Zusätzen zu einem lebendigen Ganzen zusammen.

In den Exerzitien ist eben alles von der „lebendigen Kunst“ des Exerzitienmeisters abhängig; diese Regeln müssen richtig „gegeben“ werden, und eine praktische Überlieferung muß dem Buchstaben des Werkes zu Hilfe kommen.

Mit Recht konnten daher die ersten Herausgeber der Geistlichen Übungen erklären: „Diese Schrift ist nicht für solche bestimmt, die bloß lesen, sondern für solche, die handeln wollen.“

Als die Jesuiten ihre Wirksamkeit begannen, sahen ihre protestantischen Gegner in den Exerzitien noch ein Teufelswerk; sie sprachen von „heimlichen zauberischen Künsten, durch welche die Jesuiten zu gewissen Tagen seltsame Sachen zuwege bringen, in sonderlichen Gemächern, daraus sie nach verrichteter Zauberei gar bleich und gleichsam von einem Geist verstört wiederkommen“. Damals versicherte ein calvinistischer Prediger allen Ernstes: „Die Jesuiten verführen gar viele zu sonderlichen Übungen, so sie Exerzitien nennen. Da werden die Opfer, wie glaublich berichtet wird, mit Dampf und anderen Mitteln berauscht, daß sie den Teufel leibhaftig zu sehen vermeinen, brüllen gleich den Ochsen, müssen Christo abschwören und dem Teufel dienen.“

Später aber und besonders in unserer Zeit konnten auch die protestantischen Forscher sich nicht mehr der historischen Bedeutung der Exerzitien verschließen. So hat der protestantische Gelehrte Heinrich Boehmer das Wort ausgesprochen, die Geistlichen Übungen Loyolas seien geradezu als ein „Schicksalsbuch der Menschheit“ anzusehen.

Die „lebendige Kunst“ der Exerzitien

Es gibt in der Tat kein zweites Werk der katholischen Literatur, das an historischer Wirkung mit dem Büchlein Loyolas verglichen werden könnte. Die Werbekraft der Exerzitien hat nämlich bald auf die ganze katholische Kirche übergreifen: Nicht nur die Jesuiten, sondern auch zahllose Weltgeistliche, Kirchenfürsten, Gelehrte und Laien aus den verschiedensten Ständen haben jene Übungen durchgemacht, und auf alle Arten von Individualitäten haben sie immer wieder die stärkste Wirkung ausgeübt. Zweifler fanden darin ihren Glauben wieder, genußsüchtige Kinder der Welt, berühmte Gelehrte und einflußreiche Persönlichkeiten wurden zur Einkerhr bewogen, in den fernsten Ländern wurden durch sie eingeborene Apostel des Christenglaubens herangebildet, und mancher europäische Fürst wurde unter dem Einfluß der Exerzitien zum begeisterten Verfechter der katholischen Sache.

In Deutschland hielten die Exerzitien schon mit dem ersten Jesuitenmissionar Peter Faber ihren Einzug, und sie fanden alsbald besonders in Süddeutschland bei der Bevölkerung rasche Verbreitung; noch um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bestand in München das Bedürfnis nach einem eigenen Exerzitienhaus. In Frankreich wieder wurde der Ort Vannes in der Bretagne zum Mittelpunkt der Exerzitienbewegung, und bald erreichte die Zahl der dort übenden Männer zweitausend jährlich.

Auch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahre 1773 vermochte dem Exerzitienwesen keineswegs den Untergang zu bereiten, und als der wiederhergestellte Orden seine Tätigkeit von neuem aufnahm, konnte er alsbald an eine lebendig gebliebene Tradition anknüpfen. Die Vertreibung der Jesuiten aus Deutschland führte dann zur Gründung zahlreicher Exerzitienheime in Holland; nacheinander entstanden dort die berühmten Häuser in Blijenbeck, Exaeten und Valkenburg, die alle vorwiegend für deutsche Exerzitanten bestimmt waren.

In ähnlicher Weise wirkten fortan auch die jesuitischen Niederlassungen in Luxemburg und Vorarlberg.

Freilich haben die Geistlichen Übungen selbst im Laufe der Jahrhunderte große Wandlungen durchmachen müssen, und die Form, in der sie heute zumeist erteilt werden, unterscheidet sich sehr wesentlich von ihrer Urgestalt. Ein Weg, der für alle Menschen gangbar sein sollte, mußte eben jeweils den stets wechselnden Verhältnissen und den individuellen Bedürfnissen der Exerzitanten akkommodiert werden. Schon Ignatius hatte empfohlen, man möge stets alle Vorschriften der Exerzitien der Fassungskraft jedes einzelnen anpassen, und hierbei sei immer auf die Eigenart der betreffenden Person in widestem Maße Rücksicht zu nehmen. Vielfach erwies es sich schon in den allerersten Zeiten als empfehlenswert, die Übungen abzukürzen, und damit war das eigentliche Schema der Exerzitien bereits zugunsten einer populären Wirksamkeit aufgegeben.

Am bezeichnendsten ist vielleicht ein Satz aus dem von Ignatius diktierten „Directorium“, einer Sammlung von Anweisungen für den Exerzitienmeister; dort heißt es, der geistliche Führer solle die Übungen stets „dem Alter, den Fähigkeiten und Kräften dessen anpassen, der sich ihnen zu unterziehen begehrt“, und er solle „niemals einem noch zuwenig erleuchteten Geist oder einem zu schwachen Herzen eine übermäßige Bürde auferlegen“.

Früh ergab sich auch bereits das Bedürfnis nach näheren Erläuterungen, und Ignatius selbst verschloß sich keineswegs der Notwendigkeit, die Exerzitien mit einem Kommentar zu versehen. Die drei „Directorien“, die er zu diesem Zweck selbst verfassen wollte, sind jedoch fragmentarisch geblieben, und so ließ um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts der Ordensgeneral Aquaviva das noch heute benützte umfangreiche „Directorium in exercitia spiritualia“ zusammenstellen.

Hatte man sich in den ersten Zeiten vor allem an die weltlichen und geistlichen Machthaber, an die Fürsten und hohen Kleriker gewendet, von denen in jenen Tagen das Wohl und Wehe der Völker abhing, so wird gegenwärtig mit den Exerzitien vor allem um die organisierte Masse des katholischen Proletariats geworben, die auf solche Weise zu intensiverer Anteilnahme am religiösen Leben veranlaßt werden soll.

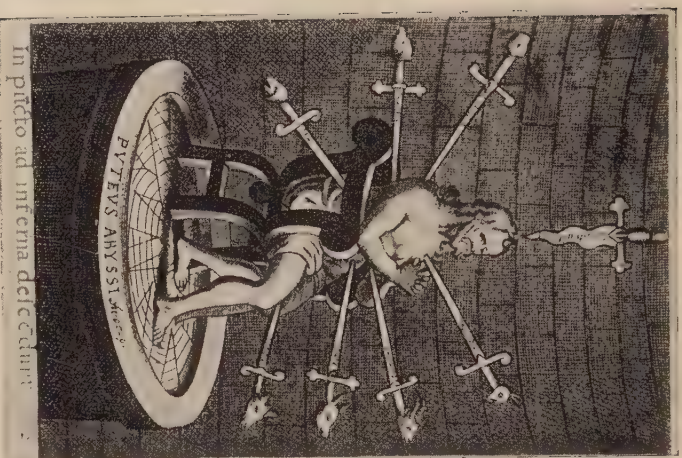
Der belgische Jesuit J. Watrigant hat als einer der ersten auf die große Wichtigkeit einer zu schaffenden Arbeiter-



In fine illorum inferi, tenebræ & poenæ.

DIE BÖSEN GEISTER

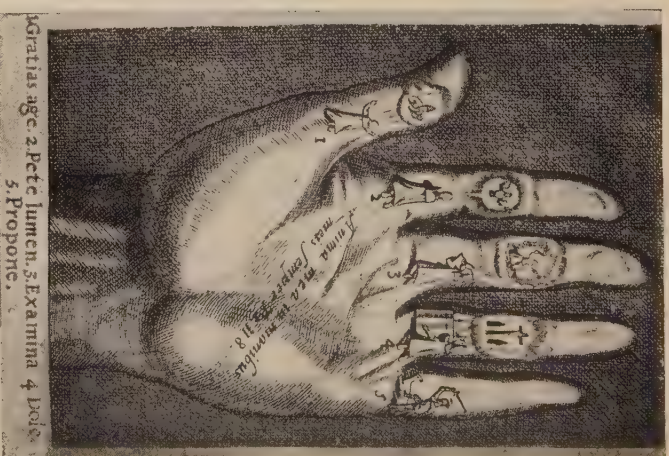
Aus der ersten illustrierten Ausgabe der Exerzitien



In picto ad inferna defecatur

DIE SIEBEN TODSÜNDEN

Aus der ersten illustrierten Ausgabe der Exerztien



Gratias age. 2. Pet. lumen. 3. Examinia 4. Bele. 5. Propone.

GEWISSENSERFORSCHUNG

Exerzitienbewegung hingewiesen, und in der Tat haben die Jesuiten dann gerade in Belgien bei dem katholischen Proletariat ihre größten Erfolge erzielt. In England wieder leiten die Jesuiten das „Catholic Workers College“ in Oxford, dessen besonderer Zweck es ist, Führer für die katholische Arbeiterbewegung heranzubilden und solcherart Einfluß auf die britischen Gewerkschaften zu gewinnen.

„Wir wollen“, verkündeten die Jesuiten vor einigen Jahren auf einer Exerzitientagung, „durch eine systematische, groß angelegte Bewegung gerade die Arbeiterkreise erfassen. Wir wollen ein schlagfertiges Laienapostolat schaffen und so das praktische Christentum in die Familien und Vereine, in die Werkstätten, Büros und Fabriken und in das ganze öffentliche Leben tragen.“

Hierbei mußten freilich auch manche inhaltliche Änderungen in den Exerzitien selbst vorgenommen werden, damit ein modernes Publikum nicht an allzu veralteten Bildern und Vorschriften Anstoß nehme. Die Jesuiten sind auch darin ihrem Prinzip, sich stets an die gegebenen Verhältnisse anzupassen, durchaus treu geblieben und sind vor gewissen Modifikationen des von Ignatius überlieferten Textes keineswegs zurückgeschreckt.

Einer der interessantesten Vorschläge in dieser Richtung stammt von dem deutschen Jesuitenpater Robert von Nostitz, der auf der Innsbrucker Tagung im Jahre 1924 seinen Mitbrüdern empfahl, den Vergleich zwischen dem Reiche Christi und dem Reich eines weltlichen Fürsten überhaupt fallen zu lassen:

„Alles, was mit dem Feudalwesen irgendwie zusammenhängt, ist für uns interessante, aber alte Geschichte. Ist es nicht ein Anachronismus, wenn man meint, mit solchen Antiquitäten heute zünden zu können? . . .“ Pater Nostitz schlägt daher vor, die Parabel vom irdischen König so zu modifizieren, daß an die Stelle jenes „Königs“ eine auch heute noch wirksame Führergestalt gesetzt werde.

Zur Unterstützung des psychologischen Effektes werden jetzt auch die modernsten technischen Mittel herangezogen; so arbeitet in London die „Catholic Evidence Guild“ bei ihren zahlreichen Exerzitienvorträgen, die auch unter freiem Himmel im Hyde-Park abgehalten werden, mit großen kinematographischen Darstellungen zur Veranschaulichung der Christuspassion.

Es kann nicht wundernehmen, daß die vielen Kompromisse, zu denen man sich im Laufe der Zeit gezwungen gesehen hatte, der geschlossenen Form der Exerzitien keineswegs zuträglich gewesen sind. Es erwies sich hier eben von allem Anfang die Unzulänglichkeit, die einem ganz den jeweiligen Zeitläuften angepaßten System notwendig anhaftet. Die Exerzitien waren stets für die Praxis berechnet, und daher blieben sie unabgeschlossen und unvollkommen wie alles, was von dem ewig wechselnden Leben beeinflußt wird.

*, *„Wie ein Stab in der Hand des Greises“*

Die „Konstitutionen“ der Gesellschaft Jesu, das zweite große Werk Loyolas, stellen die folgerichtige Ausgestaltung der in den Exerzitien festgelegten Prinzipien dar: sie regeln den Aufbau des Ordens in einer solchen Weise, daß die Wirksamkeit der ganzen Gesellschaft Jesu sich zu den Übungen des einzelnen Exerzitanten verhalte, wie sich das Operieren eines Heeres zum Exerzieren des einzelnen Soldaten verhält. Aufgebaut auf die nämlichen Grundgedanken, beherrscht von dem nämlichen Geist, ergänzen die Exerzitien und Konstitutionen einander in durchaus harmonischer Weise.

Als welterobernder Heerführer, zum Mitstreiten auffordernd, tritt in den Exerzitien Christus dem Menschen gegenüber. Wer diesem Kriegsruf Folge leisten will, darf nicht bloß ein frommer Schwärmer bleiben, er muß vielmehr zum entschlossenen Kämpfer für das Gottesreich werden. Alle durch die Exerzitien gewonnenen Streiter Christi sollen sich zu einer festen militärischen Formation zusammenschließen, und in diesem Sinne schreibt Suarez, die Gesellschaft Jesu stelle eine Kompanie von Soldaten dar. Wo es aber, wie bei den Jesuiten, um Pflichterfüllung in militärischem Sinne geht, dort wird, ebenso wie in der Armee, der Gehorsam zur höchsten Tugend. Diesen Gehorsam bringt der Jesuit vor allem seinem Vorgesetzten entgegen, denn hinter diesem Vorgesetzten mit allen seinen menschlichen Unzulänglichkeiten sieht er das Bild des Heilands aufleuchten, und er unterwirft sich ihm ebenso, als wäre jener Christus selbst.

„Zum Fortschritt ist es vor allem ersprießlich“, heißt es in der einunddreißigsten Regel der Konstitutionen, „daß sich alle einem vollkommenen Gehorsam hingeben, indem sie den Oberen, wer immer es sei, als den Stellvertreter unseres Herrn Christi ansehen und ihm mit innerer Ehrfurcht und Liebe zugetan sind.“

In einem berühmt gewordenen Brief an die Ordensmitglieder schreibt Ignatius einmal: „Sehen Sie auf Den, dem Sie in dem Menschen Gehorsam leisten, also auf Christus, die höchste Weisheit, die unendliche Güte und Liebe, auf den Herrn, von dem Sie wissen, daß Er weder irren noch Sie täuschen kann.“

Eben weil der Jesuit in seinem Vorgesetzten stets die göttliche Person erblickt, bedeutet für ihn der Gehorsam eine Art „unio mystica“ mit dem Willen Gottes. Darum erinnert, wenn von diesem Gehorsam die Rede ist, die Sprache der Jesuiten in manchem an die Terminologie der Mystik: „Wer den Zustand des wahren Gehorsams erreichen will, der muß seinen Willen ausziehen und den göttlichen Willen, der ihm von seinem Oberen aufgelegt wird, anziehen.“

Denn so wie die Mystiker die höchste Vollendung in der Vereinigung mit Gott, in dem völligen Erlöschen ihres Ichs, erblickt hatten, so suchen die Jesuiten in „blindem Gehorsam“ durch die Opferung ihres Willens in Gott aufzugehen. Meint doch Johannes vom Kreuz, im Gehorsam berühre sich der menschliche Wille mit dem göttlichen und dadurch auch die menschliche Seele mit dem Schöpfer.

Nur scheinbar also liegt ein Widerspruch darin, wenn die Jesuiten einerseits die heiligende Kraft des freien Willens und andererseits wieder den unbedingten Gehorsam verkünden; denn nur wer einen freien Willen besitzt, kann ihn aus eigenen Stücken im Dienst einer hohen Idee wieder aufgeben.

Der Glaube an die heiligende Macht des Gehorsams wurzelt tief in einer psychologischen Grundanlage der menschlichen Natur, wird doch hier die Urbindung des Kindes an den Vater wieder lebendig. Nicht umsonst wird in jedem dieser religiösen Subordinationsverhältnisse der Befehlende mit dem Namen „Vater“ bezeichnet: Wer seinem Vorgesetzten gehorcht, wird damit wieder zum kindlich autoritätsgläubigen Sohn. So steht denn auch für den Jesuiten der „Pater Superior“ an der Stelle Gott-Vaters, der letzten und allgemeinsten „Vater-Imago“. Diese Auffassung erklärt die Unbedingtheit, mit welcher der Jesuit den Gehorsam empfiehlt, fordert und ausübt.

Sorgfältig unterscheidet Ignatius verschiedene Grade des Gehorsams: Die unterste Stufe, der rein äußerliche „Gehorsam der Tat“, besteht darin, daß der Untergebene sich darauf beschränkt, die ihm aufgetragene Handlung zu vollführen; diesen Gehorsam bezeichnet Ignatius als „sehr unvollkommen“.

Die zweite Stufe ist dadurch gekennzeichnet, daß der Untergebene auch den Willen des Oberen zu dem seinen macht; „diese Stufe verleiht bereits Freude am Gehorchen“. Wer sich aber ganz dem Dienst Gottes opfern will, muß „außer dem Willen auch noch die Einsicht darbringen“. Er muß dahin gelangen, „daß er nicht nur das gleiche wolle, sondern auch das gleiche denke wie der Obere, daß er sein Urtheil dem seines Vorgesetzten unterwerfe, soweit nur der ergebene Wille den Intellekt überhaupt beugen kann“.

Ignatius fordert somit nichts Geringeres als die Aufopferung des eigenen Verstandes, den „schrackenlosen Gehorsam bis zum Opfer der Überzeugung“; es ist bezeichnend, daß er an dieser Stelle hinzufügt: „So mag wohl Abraham empfunden haben, als Gott ihm befahl, seinen Sohn Isaak zu opfern.“

Der Jesuit soll, von äußerem Widerstand ganz zu schweigen, nicht einmal innerlich irgendwelche Bedenken darüber aufkommen lassen, ob der Vorgesetzte auch recht habe; er soll im vorhinein davon überzeugt sein, daß das ihm Befohlene „zur höheren Ehre Gottes“ diene, und soll es freudig, mit innerer Begeisterung, ausführen.

Die Unbedingtheit des jesuitischen Gehorsams mußte aber alsbald zu einem schweren Bedenken führen: Was soll geschehen, wenn der Vorgesetzte die Ausführung einer sündhaften Handlung befiehlt; ist seinen Weisungen auch dann Folge zu leisten? Fast alle Gegner der Gesellschaft Jesu behaupten, daß es diese „Verpflichtung zur Sünde“ bei den Jesuiten wirklich gebe, während die Apologeten des Ordens dies kategorisch in Abrede stellen.

Nun lehrt ja die katholische Kirche ganz allgemein, man dürfe in keinem Falle Sündhaftes begehen, auch dann nicht, wenn dies von der weltlichen oder kirchlichen Obrigkeit geboten werde; demgemäß hat auch Ignatius, wenn er den Gehorsam empfiehlt, meist die Klausel hinzugesetzt, daß offenbare Sünden von dieser Verpflichtung auszunehmen seien. Suarez, der große Theoretiker des Jesuitismus, erklärt geradezu, der Gehorsam setze stets „die Erlaubtheit des Gegenstandes“ voraus.

Wie alle übrigen Ordensverfassungen gewähren auch die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu dem Untergebenen das Recht, „bescheidene Vorstellungen zu erheben“, wenn die Gefahr einer Sünde droht. Dies hat schon Ignatius ausdrücklich gestattet, und in ähnlichem Sinne hat später der Ordens-

general Aquaviva verfügt, daß der Vorgesetzte dem Untergebenen stets Gelegenheit geben müsse, seine Einwendungen vorzubringen, „damit alles in mildem, väterlichem Geiste geleitet werde“.

Diese Hinweise haben jedoch nicht genügt, die Gegner des Ordens zu beruhigen, die vielmehr behaupten, für den Jesuiten höre eben mit der grundsätzlichen Unterdrückung des eigenen Urteils von vornherein jede Möglichkeit auf, einen Befehl ernstlich zu überprüfen; warnt doch Ignatius geradezu vor jedwedem Bedenken oder Zweifel, ob eine Anordnung zweckmäßig sei und zu Recht erfolge. Im übrigen bilden auch die Formeln „ad quos potest cum caritate se oboedientia extendere“ und einige ähnliche Vorbehalte wirklich die einzigen Einschränkungen des Gebotes zu „blindem Gehorchen“. Die Konstitutionen des Ordens hingegen verlangen ausdrücklich, dem Untergebenen habe „Wille und Urteil des Oberen als Maßstab für den eigenen Willen und das eigene Urteil“ vorzuschweben; der vollkommene Gehorsam sei blind, und „in dieser Blindheit“ bestehe „seine Weisheit und Vollkommenheit“.

„Mögen die übrigen religiösen Genossenschaften“, schreibt Ignatius, „uns durch Fasten und Nachtwachen sowie durch andere Strenge in Nahrung und Kleidung übertreffen, so müssen unsere Brüder durch wahren und vollkommenen Gehorsam, durch den freiwilligen Verzicht auf eigenes Urteil, hervorleuchten.“

Große Berühmtheit hat jener Ausspruch Loyolas erlangt, der sich in ähnlicher Form in den Exerzitien wiederfindet und von welchem gemeiniglich das Wort vom „Kadavergehorsam“ der Jesuiten abgeleitet wird: „Überhaupt darf ich nicht mir gehören wollen, sondern meinem Schöpfer und dessen Stellvertreter. Ich muß mich leiten und bewegen lassen, wie ein Wachsklumpchen sich kneten läßt, muß mich verhalten wie ein Toter ohne Willen noch Einsicht, wie ein kleines Kreuzifix, das sich ohne Schwierigkeit von einem Platz zum andern stellen läßt, wie ein Stab in der Hand eines Greises, auf daß er mich hinstelle, wo er will und wo er mich am besten brauchen kann. So muß ich immer zur Hand sein, damit sich der Orden meiner bediene und mich in der Weise verwende, die er für gut hält . . .“

Die Forderung nach blindem Gehorsam, die bei den Jesuiten eine so kräftige Ausprägung gefunden hat, bedeutet jedoch an und für sich in der katholischen Kirche keineswegs

eine umstürzende Neuerung. Der Gehorsam zählt ja zu den drei „evangelischen Ratschlägen“, die Christus selbst der Menschheit erteilt haben soll: Armut, Keuschheit und Gehorsam sind nach den Worten des Neuen Testaments Tugenden, deren Übung zwar zum Heil nicht unerläßlich, aber doch empfehlenswert sei.

Schon in den frühen Tagen der christlichen Kirche hat dann stets der Gehorsam die wichtigste Grundlage aller klösterlichen Gemeinschaften gebildet. Basilius, der Begründer des morgenländischen Mönchtums, lehrt in seinen Regeln, der Ordensmann müsse in der Hand des Oberen sein „wie die Axt in der Hand des Holzfällers“; Benedikt von Nursia wieder fordert seine Jünger auf, sich dem Ordensoberen in allen Dingen gehorsam zu unterwerfen. In der Regel der Karthäuser heißt es, der Mönch müsse seinen Willen opfern, „wie wenn ein Schaf geschlachtet wird“, und bei den Karmelitern wird jeder Widerstand gegen den Befehl eines Vorgesetzten als schwere Sünde bezeichnet.

Insbesondere aber hat Franz von Assisi seine Ordensbrüder zu bedingungslosem Gehorsam angehalten. Von ihm rührt der Satz her, der Mönch müsse sich betrachten „gleich einem Leichnam, der durch den Geist Gottes die Seele und das Leben empfängt, indem er den Willen Gottes gehorsam in sich aufnimmt“.

Schließlich hatten noch jene spätmittelalterlichen Lehrer, unter deren Einfluß Ignatius selbst zum Ordensgründer geworden war, den Gehorsam vielfach verherrlicht. „Was ist es Großes“, heißt es bei Garcia de Cisneros, „wenn du, der du Staub bist und ein Nichts, dich um Gottes willen einem Menschen unterwirfst, da Ich selbst, der Allmächtige und Höchste, Mich deinetwegen demütig dem Menschen unterworfen habe. Lerne also gehorchen und zeige dich so unterwürfig und klein, daß alle über dich hinschreiten und dich wie Straßenkot zertreten können . . .“

Auch die Auffassung, der zufolge man in dem Vorgesetzten Gott selbst zu erblicken habe, ist schon von Augustinus und von Bernhard von Clairvaux ausgesprochen worden; von Bonaventura stammt der Satz, es sei „verdienstlicher, um Gottes willen einem Menschen zu gehorchen als Gott unmittelbar“.

Wenn also auch andere geistliche Bruderschaften auf der Institution des Gehorsams beruhten, so hatte dieser bei ihnen doch von jeher bloß als Mittel der asketischen Disziplin ge-

dient; er regelte die Bußwerke zur Abtötung des irdischen Menschen, die Gebete, Nachtwachen und Kasteiungen.

Denn schon Basilius hatte in seinem „Sermo de institutione monachorum“ den Sinn des klösterlichen Lebens dahin gekennzeichnet, dieses solle dem Mönch Gelegenheit geben, sich in stiller Zurückgezogenheit um die Rettung seiner Seele zu bemühen. Demgemäß blieben dann auch bei den Benediktinern und Franziskanern die außerhalb der Klostermauern verrichteten Akte der Nächstenliebe und Wohltätigkeit doch immer nur „instrumenta bonorum operum“; sie waren dazu bestimmt, dem Ordensbruder seine eigene Heiligung zu erleichtern.

Dies gilt auch von den freieren Gemeinschaften des ausgehenden Mittelalters, wie etwa von den flandrischen „Brüdern des gemeinsamen Lebens“; sagt doch auch deren wichtigster Vertreter Thomas von Kempen, er fühle stets eine Minderung seiner seelischen Reinheit, sooft er den Fuß vor das Kloster setze. Alle diese Menschen hatten eben niemals etwas anderes angestrebt als jene Abwendung von der Welt, wie sie schon in den ersten Mönchsdörfern an den Ufern des Nils in Übung gewesen war.

Die Jesuiten aber stellten sich eine ganz andere Aufgabe: Sie begnügten sich nicht damit, um ihre eigene Heiligung zu ringen, sie waren vielmehr auf das eifrigste bestrebt, die sündige Menschheit außerhalb der Klöster mit dem Geiste Christi zu erfüllen und für Gott zu gewinnen.

Hierdurch erhielt nun der Gehorsam bei den Jesuiten einen ganz anderen Sinn, betraf er doch jetzt äußere Aktivität, einheitliches, zielbewußtes Handeln; er spielte somit eine ähnliche Rolle wie im militärischen Kriegsdienst: Die Mitglieder dieses Ordens, die in die Welt hinausgezogen, um in den entferntesten Ländern zu predigen und zu kämpfen, mußten miteinander und mit der zentralen Gewalt der Ordensleitung durch eine eiserne Disziplin verbunden bleiben.

„Wenn eine Armee weithin zerstreut ist“, heißt es im achten Abschnitt der Ordenskonstitutionen, „dann müssen die verschiedenen Truppenteile untereinander und mit dem obersten Feldherrn in Fühlung stehen, . . . damit überall der nämliche Geist, das nämliche Ziel, das nämliche Streben herrsche.“ Ebenso, wird weiterhin erläutert, bedürfe auch die Gesellschaft Jesu einer solchen geschlossenen, auf dem Gehorsam beruhenden Organisation, wenn sie nicht bald von ihrem

ursprünglichen Geist und Zweck abweichen und ihre Schlagkraft verlieren solle.

Der oberste Leiter des Jesuitenordens, der den Titel eines Generals führt, hat dementsprechend eine ganz besondere Machtstellung inne. Wohl hatten auch schon die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner ihre Generale, aber die Leitung der Klöster blieb doch im wesentlichen den einzelnen Ordenskapiteln vorbehalten; in der Gesellschaft Jesu ist es jedoch allein der General, der alle anderen Beamten nach freiem Gutdünken ernennt; er ist bloß der „Generalkongregation“ verantwortlich, die ihn bei groben Verfehlungen auch absetzen kann.

Eine genau abgestufte Beamtenhierarchie baut sich zwischen dem einfachen Novizen und dem obersten Befehlshaber auf. Da gibt es die „Professen der vier Gelübde“, die den eigentlichen Kern des Ordens bilden, ferner die neu eingetretenen Novizen, die Laienbrüder und die geistlichen und weltlichen „Koadjutoren“. Die Profeßhäuser werden von „Superioren“ regiert, die ihrerseits den Oberen der Ordensprovinzen, den „Provinzialen“, unterstehen. Die Leitung und Beaufsichtigung der Provinziale ist dann Angelegenheit des Generals, der die Provinzen von Fall zu Fall durch besonders ernannte „Visitatoren“ kontrollieren läßt.

Die regste schriftliche Berichterstattung verbindet sämtliche Ordensniederlassungen mit dem Hauptquartier. Diese lebhafteste Korrespondenz dient auch nicht zuletzt dazu, daß die Ordensleitung stets über die persönlichen Vorzüge und Mängel jedes einzelnen Mitglieds auf dem laufenden erhalten werde; die Oberen erstatten Berichte über die Führung ihrer Untergebenen, aber auch die Untergebenen sind ermächtigt und sogar verpflichtet, allfällige Verfehlungen ihrer Vorgesetzten an die höchsten Stellen zu melden.

Nur durch eine so strenge Disziplin und durch eine derart straffe Organisation konnte der Zusammenhang zwischen allen, auf den verschiedensten Kampffeldern arbeitenden Ordensgliedern bewahrt bleiben; der Gehorsam der Jesuiten hat es bewirkt, daß den Feinden der katholischen Kirche von nun an wirklich eine schlagkräftige und gefährliche Armee gegenüberzutreten vermochte.

Die Pyramide zu Gott

Es ist oft behauptet worden, daß Ignatius von Loyola, der ja selbst vor seiner Bekehrung Offizier im spanischen Heere

gewesen war, den Geist militärischer Subordination in seinen Orden übertragen habe. Entspricht denn nicht der unbedingte Gehorsam der Jesuiten durchaus jener soldatischen Disziplin, der gemäß der Untergebene niemals zu fragen hat, warum ihm dies oder jenes befohlen worden sei?

Wenn nun auch sicher in der Organisation des Jesuitenordens manche an das Militär gemahnende Züge wahrzunehmen sind, so wäre es dennoch verfehlt zu glauben, Ignatius hätte einfach jene Einrichtungen, die er im Heeresdienst kennengelernt hatte, sklavisch übernommen. Die Parallele zwischen der jesuitischen und der militärischen Subordination geht vielmehr tiefer und beruht auf gewissen grundlegenden Übereinstimmungen, die überhaupt zwischen Kirche und Militär bestehen.

In seiner Schrift „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ hat Sigmund Freud diese Zusammenhänge klargelegt. „In der Kirche“, schreibt er, „gilt wie im Heer, so verschieden sonst beide sein mögen, die nämliche Vorspiegelung (Illusion), daß ein Oberhaupt da ist — in der katholischen Kirche Christus, in der Armee der Feldherr —, das alle einzelnen der Masse mit der gleichen Liebe liebt. An dieser Illusion liegt alles; ließe man sie fallen, so zerfielen sofort, soweit der äußere Zwang es gestattete, Kirche wie Herr... Der Feldherr ist der Vater, der alle seine Soldaten gleich liebt, und darum sind sie Kameraden untereinander... Jeder Hauptmann ist gleichsam der Feldherr und Vater seiner Abteilung, jeder Unteroffizier der seines Zuges. Eine ähnliche Hierarchie ist auch in der Kirche ausgebildet...“ Hier wie dort besteht also die gleiche „Identifizierung“, die gleiche Gefühlsbindung an den Führer, und so wäre es falsch, den Gehorsam der Jesuiten einfach als eine Nachahmung der militärischen Subordination auffassen zu wollen. Sein geistesgeschichtlicher Ursprung ist vielmehr in der hierarchischen Weltanschauung überhaupt zu suchen, in der Idee einer kosmischen Ordnung, in welcher alles seinen ihm zukommenden Platz hat und in der sich daher das Untergeordnete willig dem Übergeordneten subordiniert.

Diese hierarchische Weltanschauung wurzelt in einer tiefen Anlage des menschlichen Denkens. Schon Aristoteles hatte erkannt, daß die Formen der strengen Logik zugleich eine Art der Weltbetrachtung darstellen: Alle logischen Schlußfolgerungen beruhen darauf, daß einem allgemein gehaltenen

Obersatz eine Besonderung im Untersatz subordiniert wird; analog kann auch jeder Teil des Weltganzen einem allgemeineren untergeordnet und einem besonderen übergeordnet werden, wodurch er seine eindeutig bestimmte Stellung im Universum, seinen „locus naturalis“, zugewiesen erhält.

Die Rezeption der aristotelischen Logik durch die mittelalterliche Scholastik und ihre Verschmelzung mit der Vorstellungswelt des Christentums führte dann zu der Annahme eines eigenartigen, hierarchisch gestuften kosmischen Systems. Aus dem immer allgemeiner werdenden Obersatz der aristotelischen Logik entstand nun ein Allgemeinstes, ein „ens generalissimum“, das nichts anderes sein konnte als Gott selbst. Von Gott abwärts gliederte sich das Universum zu immer größerer Besonderung, und innerhalb dieser Stufenfolge vermochte der Mensch der Scholastik sich, wie Leopold Ziegler in seinem „Gestaltwandel der Götter“ sagt, „jederzeit gleichsam nach Längen und Breiten und Höhen navigatorisch zu berechnen und festzulegen“.

„Hierarchien über Hierarchien, in wundervollster Steigerung die unsterblichen Einwohner ihrer Sphären bis zum Coelum empyreum führend, allwo das ewige Licht der Gnade und der Wahrheit den ewigen Ring der Welten feurig umglänzt und umgrenzt hält . . . Während die trüben Lüfte der sub-lunaren Sphären dauernd von allen Verdammten, Ausgestoßenen, Gefallenen dämonisch fürchterlich bevölkert bleiben, dürfen jenseits der achten Umlaufbahn die Chöre kreisen, die, abermals in drei Hierarchien gespalten, als Engel, Erzengel, Fürstentümer, als Gewalten, Kräfte, Herrschaften, als Throne, Cherubim, Seraphim, näher und näher dem Lumen gloriae schwebend beharren.“

Wer die Welt solcherart im Sinne des Areopagiten Dionysius als hierarchische Pyramide zu Gott emporwachsend zu betrachten gewohnt war, der mußte seine ethische Aufgabe darin erblicken, sich demütig an seinen ihm zukommenden „natürlichen Ort“ einzuordnen; schien doch alles in der Welt, vom toten Stein bis zum Erzengel, von dem inneren Bestreben erfüllt, diesen seinen „locus naturalis“ zu erreichen und sich, einmal dort angelangt, nicht wieder von ihm zu entfernen.

Sich selbst einordnen und unterordnen, das aber heißt gehorchen; so führte die Weltanschauung des Mittelalters ganz von selbst zur freiwilligen Anerkennung der Autorität und rief damit die Bereitschaft zum Gehorsam hervor. Noch war

man weit davon entfernt, die „Freiheit eines Christenmenschen“ anzuerkennen, der „ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan“ sein sollte.

Diese traditionelle Auffassung der Scholastik hat sich nun im Jesuitismus noch lange über die Zeiten des Mittelalters hinaus weiter lebendig erhalten; Ignatius suchte in seinem Orden durch ein System des Gehorsams, in welchem sich „der Niedere durch eine gewisse Übereinstimmung und Ordnung dem Höheren unterwirft“, eben jene hierarchische Harmonie der Schöpfung nachzubilden.

Nur so, schreibt er an seine Ordensbrüder in Portugal, könne „die gegenwärtige Unterordnung und folglich auch die Einheit und Liebe“ gewahrt bleiben, „ohne welche in unserer Gesellschaft ebenso wie in anderen moralischen Körperschaften eine geordnete Verwaltung unmöglich ist. Das ist auch die Art, wie die Vorsehung Gottes sanft und liebevoll in der Schöpfung waltet. Die unteren Wesen hat Gott nach den höheren, die höheren nach den höchsten bemessen, alles seinem Zweck entsprechend. So besteht auch zwischen den einzelnen Chören der Engel eine Rangordnung, so sind bei den Sternen und bei allen bewegten Körpern die unteren auf die oberen und diese wieder auf einen obersten und letzten Lenker abgestimmt, nach festen ihnen innewohnenden Gesetzen. Die nämliche Erscheinung ist in allen wohlgeordneten Staaten und nicht zuletzt in der Hierarchie der Kirche zu beobachten, die in dem Papst, dem Statthalter Christi, gipfelt . . .“

Der mehr rationalistisch gesinnte katholische Denker des neunzehnten Jahrhunderts, dem dieser mittelalterliche Enthusiasmus für die hierarchische Idee ganz abging, mußte den Jesuitismus mit durchaus anderen Augen sehen. So schreibt denn Edgar Quinet, er erblicke in Loyolas Konstitutionen „nichts als Provinzialväter, Rektoren, Examinatoren, Konsulatoren, Monitoren, Prokuratoren, Präfekten der geistlichen Dinge, Präfekten der Gesundheit, der Bibliothek, des Speisesaals, Wächter und Ökonomen. Jeder von diesen Beamten hat sein besonderes, sehr klares und bestimmtes Gesetz . . . Aber man zeige mir doch unter allen diesen die christliche Seele! Inmitten von so vielen Ämtern, Titeln und äußeren Beschäftigungen entwischt mir der Mensch, geht der Christ unter!“

Bedurfte diese eigenartige Organisation der „streitenden Jünger Christi“ somit auf der einen Seite der strengsten Disziplin und einer sorgfältig ausgebauten Verwaltungsorgani-

sation, so konnte sie doch auf der anderen Seite ihre Erfolge auch nicht ohne eine weitgehende Selbständigkeit jedes einzelnen Mitgliedes erzielen. Denn der Jesuit hatte nur zu oft auf exponiertem Posten, abgeschnitten von der Ordensleitung, rasche Entschlüsse zu fassen und auf eigene Initiative hin vorzugehen.

Die Gesellschaft Jesu hat es nun von Anfang an verstanden, gerade die persönlichen Qualitäten ihrer Mitglieder auf das vorzüglichste auszunützen, und eben in dieser Kombination von Disziplin und Individualismus liegt das völlig Neuartige der von Ignatius geschaffenen Körperschaft.

Wohl war jeder Jesuit „ein Stab in der Hand des Greises“, wenn sein Vorgesetzter ihm eine bestimmte Mission übertrug und ihm die entsprechenden Instruktionen mitgab; innerhalb seiner Vorschriften aber konnte er seine persönliche Initiative voll entfalten. Denn schon kurze Zeit nach der Gründung des Ordens wirkten die Jesuiten als Beichtväter an den Fürstenhöfen Europas, als Prediger in den fernsten Urwäldern, als politische Verschwörer, verkleidet und in beständiger Lebensgefahr; hierbei hatten sie tausendmal Gelegenheit, ihre Talente, ihre Klugheit, Weltgewandtheit und selbst ihre Schlaueit „zur höheren Ehre Gottes“ zu betätigen.

Durch diese Berücksichtigung der persönlichen Leistung kam Ignatius aber einer wichtigen Tendenz seiner Zeit entgegen, denn mit der Renaissance war die Wertschätzung des Individuums zu einer grundlegenden neuen Erkenntnis der europäischen Menschheit geworden.

Wie immer man über die Tätigkeit der Gesellschaft denken mag, so ist es doch sicher, daß in ihr der organisierte Wille aller einzelnen zum Gehorsam schließlich ein beispielloses Phänomen gezeitigt hat: eine über die ganze Welt verstreute Organisation, deren Mitglieder zugleich in ihrem eigenen Wirkungskreis selbständig handeln und doch, wenn die Sache dies erfordert, jederzeit bereit sind, demütig den ihnen erteilten Befehlen zu gehorchen. Nur eine solche Organisation, in der die strengste Disziplin sich mit individueller Freizügigkeit paart, hat diese innere Einheit des Ordens bei größter örtlicher Zerstreuung, diese erstaunliche Kontinuität durch die Jahrhunderte zeitigen können, und gerade hierin wird man wohl vor allem das Geheimnis jener Macht erblicken dürfen, über welche der Jesuitenorden einst verfügt hat und in beträchtlichem Maße noch heute verfügt.

ZWEITER TEIL

IGNATIUS VON LOYOLA

Die Persönlichkeit und das Werk

Diego Lainez, der Schüler und Nachfolger Loyolas, hat gemeint, nur wenigen großen Männern sei ein so geringer Schatz von Ideen zu eigen gewesen wie dem Gründer des Jesuitenordens; nur ganz wenige aber hätten es auch verstanden, mit ihren Ideen so durchaus Ernst zu machen wie er.

Die Gedanken, die Ignatius, dieser ehemalige spanische Höfling, verkündet hat, haben bald in der ganzen katholischen Welt eine gewaltige Umwälzung hervorgerufen und darüber hinaus die gesamte Entwicklung unserer europäischen Kultur, der Religion ebenso wie der Philosophie, der Erziehung und der Kunst in hohem Maße mitbestimmt, sei es nun durch direkte Beeinflussung, sei es indirekt durch die Herausforderung zum heftigsten Widerspruch.

Hervorragende Denker der Neuzeit, wie Voltaire, Descartes, Molière, Corneille und Diderot, sind in ihrer Jugend noch im Geiste dieses spanischen Ritters erzogen worden; die bedeutendsten Dichter haben von den jesuitischen Schuldramen ihre ersten theatralischen Anregungen empfangen; große Künstler sind durch den Jesuitismus zu ihren Werken angeregt worden; um den Lehren Loyolas zum Siege zu verhelfen, haben hervorragende Gelehrte die Wissenschaft auf allen Gebieten mit wertvollen Forschungen und Entdeckungen bereichert.

Heute noch begegnen wir, öfter als es bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein haben mag, deutlichen Spuren jesuitischer Einflüsse innerhalb der Kultur der Gegenwart. Nicht nur die vielen Denkmäler der Barockkunst sprechen zu uns vom Jesuitismus und seinen künstlerischen Bestrebungen, auch auf dem Theater und vor allem in der Schule haben sich zahlreiche Überreste jesuitischen Geistes erhalten. Man wird ja nicht übersehen dürfen, daß die Vorzüge sowohl als die Nachteile unseres humanistischen Bildungswesens zum guten Teil auf jene pädagogische Tätigkeit zurückzuführen sind, welche die Gesellschaft Jesu einst in allen Ländern und Weltteilen entfaltet hat.

Wie immer man also in unseren Tagen die Lehren Loyolas beurteilen und mit den subtilsten psychologischen Methoden beleuchten mag, in wie hohem Maße sich unsere Anschauungen über religiöse Probleme auch gegenüber dem sechzehnten Jahrhundert verändert haben mögen, so kann doch keine noch so kritische Beurteilung des Jesuitismus von der Erkenntnis absehen, daß das Werk Loyolas für die Geschichte der Neuzeit von der allergrößten Bedeutung gewesen ist. Nur wenige Menschen haben seit Anbeginn historischer Zeiten eine Idee mit einer so strengen Konsequenz bis zu Ende gedacht, einen Gedanken mit so außerordentlicher Willensanspannung verwirklicht und so tief auf alles menschliche Denken, Fühlen und Handeln eingewirkt wie Ignatius von Loyola.

Vielleicht bietet in gewissem Sinne die jüngste Gegenwart das Beispiel einer wesensverwandten historischen Persönlichkeit. Auch Lenin hat die wenigen Ideen, über die er verfügte, mit ebenso großem Ernst und ebenso gewaltiger Tatkraft zu verwirklichen gesucht wie Ignatius. Nur die Lehre Lenins hat in ähnlicher Weise wie jene Loyolas die gesamte Menschheit in Europa, Asien, Afrika und Amerika, die intellektuellen Kreise nicht minder als die untersten Schichten der Gesellschaft, zutiefst aufgewühlt und so große Scharen bedingungslos ergebener Anhänger und unerbittlicher Feinde hervorgerufen.

Diese beiden Männer, der große Glaubenseiferer des sechzehnten und der große Atheist des zwanzigsten Jahrhunderts, sind mit eiserner Entschlossenheit an die tiefen Probleme der menschlichen Natur herangetreten und haben sich nicht bloß mit kleinen Veränderungen an der Oberfläche begnügt, sondern das Gehirn, den Glauben, die Vorstellungswelt und den Willen ihrer Jünger vollkommen bezwungen und nach ihrem Sinn umgemodelt. Beide kannten auch das Geheimnis historischer Wirksamkeit, das darin besteht, jede Theorie zur lebendigen Praxis zu machen, ein Zusammenspiel von Phantasie, wissenschaftlicher Erkenntnis, klarer praktischer Überlegung und festem Willen zu schaffen, durch welches allein der Mensch ganz bewältigt werden kann. Niemand hat auch in dem Maße wie Ignatius und Lenin die Wichtigkeit jener Kraft erfaßt, die allein imstande ist, Tausende über alle Weltteile hin zu einer einheitlichen, exakt funktionierenden Organisation zu verbinden: die Wichtigkeit des absoluten Gehorsams. Beide Männer haben aber auch den unbeugsamen Mut besessen, entgegen allen Bedenken der übrigen Menschheit, ohne Rück-

sicht auf die Proteste der bedeutendsten Gegner, ein einmal als richtig erkanntes Prinzip wirklich bis in die äußersten Konsequenzen durchzuführen.

Natürlich ist es ein Abgrund, der Ignatius von Lenin trennt: Weder die Ideen, noch die Ziele, noch die sittliche Persönlichkeit der beiden Männer weisen in diesem Sinne Ähnlichkeiten auf. Was zwischen dem katholischen Heiligen und dem sozialistischen Revolutionär liegt, ist nicht weniger als der geistige Abstand von vier Jahrhunderten; was sie aber verbindet, ist der Einblick in jene tiefen Anlagen der menschlichen Natur, die sich über die Zeiten hin unverändert erhalten; was sie verbindet, ist endlich die gewaltige, aufwühlende Kraft, die ihren Gedanken innewohnt.

Unbeschadet aller Methoden der materialistischen Geschichtsbetrachtung wird doch niemand umhin können, den Jesuitismus zum großen Teil als den Ausdruck von Loyolas Persönlichkeit anzusehen. Nicht nur jesuitische Schriftsteller, sondern auch protestantische Forscher, wie Heinrich Boehmer und Eberhard Gothein, weisen mit Recht nachdrücklich darauf hin, wie Ignatius seinen Orden ganz auf Grund seiner persönlichen Erlebnisse und Erfahrungen aufgebaut habe, ja, wie er zuerst sich selbst mit den neu gefundenen psychischen Methoden zu einem anderen Menschen umgeformt habe, ehe er daran gegangen sei, auch die äußere Welt in seinem Sinne zu reformieren und seinen Zwecken dienstbar zu machen.

Was immer Ignatius erreicht hat, ist mühsam erworben worden, ist die Errungenschaft einer bewunderungswürdigen Willensanspannung gewesen. Seine Ideen, die späterhin eine so gewaltige Wirkung auf die ganze Welt ausüben sollten, sind nicht mit elementarer Wucht eruptiv aus ihm hervorgebrochen, sie waren nicht aus einem schöpferischen Akt genialer Eingebung geboren, und daher mangelt ihnen auch jene zündende Leuchtkraft, die den anderen großen Ideen der Menschheit so oft innewohnt. Das Gefühlsleben Loyolas ist stets Glut, niemals aber Flamme gewesen.

Aus dürrtigen Anfängen hat Ignatius allmählich, langsam und mühevoll, durch andauerndes Überlegen, Feilen und Verbessern, sein Werk zu dem gemacht, was es schließlich geworden ist. Exerzitien und Konstitutionen sind in gleicher Weise Früchte eines solchen beschwerlichen Prozesses und legen Zeugnis für fleißige, unermüdliche Arbeit vieler Jahrzehnte ab. Wenn Ignatius daranging, eine neue Bestimmung

in die Ordensverfassung einzufügen, zog er sich zumeist für lange Zeit in seine Zelle zurück, wog sorgsam alle Momente für und gegen die zu erlassende Vorschrift ab und beobachtete dabei seinen Seelenzustand auf das genaueste. Gleich einem vorsichtigen Experimentator führte er hierbei über alle seine Gedanken und Wahrnehmungen ein genaues Protokoll. Oft dauerte es einen Monat, bis er auf diesem Wege zu einem Entschluß gelangt war. Hierauf las er dann noch in zahlreichen Büchern nach und probierte ferner die neue Regel eine Zeitlang praktisch aus; dann erst fügte er sie endgültig den Konstitutionen ein.

Seine Briefe pflegte er bis zu zwanzigmal immer wieder abzuschreiben, ehe er sie der Post übergab, und dies nicht nur bei wichtigen amtlichen Angelegenheiten, sondern auch bei harmlosen Privatschreiben an seine Freunde und Angehörigen.

In ähnlicher Weise überlegte und erwog Ignatius auch die kleinsten Angelegenheiten, mochte es sich nun um die Ernennung eines Krankenwärters, eines Pförtners oder eines Koches handeln. Aber auch an sich selbst, an der Beherrschung seiner Gefühle, seiner Gesten, seines äußeren Auftretens, seiner Redeweise und seiner Kenntnisse arbeitete und verbesserte er bis zuletzt fortwährend. Er war schon ein erwachsener Mann, als er fühlte, daß die Lücken seiner in der Jugend genossenen Bildung ihn an ernstlichen Fortschritten hinderten; da setzte er sich sogleich, ungeachtet seiner dreiunddreißig Jahre, mit den Kindern in die Schulbank und suchte in die Anfangsgründe der lateinischen Grammatik einzudringen. Er warf sich einmal sogar vor seinem Lehrer nieder und bat diesen dringend, er möge ihn wie einen Knaben vor allen Schülern mit der Rute züchtigen, wenn er es an dem nötigen Lerneifer fehlen ließe.

Noch später, als er bereits durch seine Predigten von den römischen Kanzeln große Bewunderung erregt hatte, verschmähte er es nicht, seinen jüngsten Schüler Ribadeneira zu bitten, daß er ihn auf Fehler in der Beherrschung der italienischen Sprache aufmerksam mache. „Achte fleißig auf mich, wenn ich rede“, meinte er demütig, „und notiere alles, was nicht richtig ist, damit du mich verbessern kannst!“

Nur wenige große Männer in der Geschichte haben eine so bedeutsame Leistung vollbracht wie er, und nur wenige haben es so beharrlich verschmäht, den Ruhm ihres Werkes für sich in Anspruch zu nehmen. Nicht nur, daß er jenen Orden, der



KÖNIGIN GERMANA
Die „Herzensdame“ des Ritters Iñigo



IGNATIUS WEIHT DER
HIMMELSKÖNIGIN SEIN LEBEN

Spanisches Gemälde

bis ins kleinste sein Werk war, nicht, so wie die meisten anderen Stifter, mit seinem Namen bezeichnen wollte; wie kein anderer hat er es vielmehr auch verstanden, hinter seine Schöpfung zurückzutreten, bis zur völligen Unpersönlichkeit in ihr aufzugehen, so daß man zuletzt kaum mehr auf ihn selbst, sondern nur mehr auf die Gesellschaft Jesu achtete.

Diese große Bescheidenheit, dieses Erhabensein über jede Eitelkeit muß um so mehr bewundert werden, als auch darin das Resultat einer harten Selbsterziehung zu erblicken ist; denn erst im Laufe vieler Jahrzehnte und mit dem Aufgebot einer übermenschlichen Ausdauer und Geduld, ja mit den grausamsten Mitteln der Selbstkasteiung hat Ignatius sich zu diesem Freisein von weltlichen Bindungen durchzuringen vermocht.

„Den Eitelkeiten der Welt ergeben“

Von frühester Jugend an war seine Seele immer wieder durch maßlosen Ehrgeiz vergiftet worden. Seinen Knabenjahren blieb jedes edlere Erlebnis verwehrt, und bis ins Mannesalter verfloß sein Leben am Hofe Ferdinands des Katholischen mit unernsten und sinnlosen Spielereien.

Iñigos Eltern, verarmte und allzu reich mit Kindern gesegnete Edelleute, waren glücklich gewesen, als ihr Verwandter Don Juan Velasquez de Cuellar, der Gouverneur der königlichen Sommerresidenz Arevalo, den siebenjährigen Knaben als Pagen in seine Dienste nahm. Don Juans Gattin war Hofdame der Königin, und so hörte Iñigo in diesem Hause immer nur von ehrgeizigen Hoffnungen im Zusammenhang mit geringeren oder größeren Gnadenbezeugungen des Herrscherpaares sprechen. Allmählich mußte sich schon in dem Kind der Glaube befestigen, als sei die Gunst der Monarchen überhaupt das einzig erstrebenswerte Ziel auf Erden.

Diese Stimmung im Hause Cuellar sollte ihren Gipfel erreichen, als König Ferdinand sich nach dem Tode der Königin Isabella mit der jungen französischen Prinzessin Germana de Foix vermählte. Kaum ein Jahr, nachdem Isabella, wie sie es gewünscht hatte, in eine grobe Franziskanerkutte gehüllt, fast ohne Feierlichkeit in die Königsgruft von Granada gesenkt worden war, hatte die Ankunft einer Flotte von dreißig mit Kleidern, Schuhen, Hauben, Wäschestücken, Parfüms und Schönheitsmitteln beladenen Schiffen im Hafen von Valencia das Nahen der neuen Herrin angekündigt. Solche Verände-

rungen mußten in der Residenz Arevalo die größte Erregung hervorrufen.

Bis zum Tode Isabellens hatte sich die Gattin des Gouverneurs in sorgsamer Anpassung an die Wünsche der Königin durch rigorose Ansichten über Frömmigkeit und durch eine heftige Abneigung gegen weiblichen Putz und weltliche Unterhaltung ausgezeichnet. Nun mußte sie versuchen, auch unter dem veränderten Regime ihre Position als erste Hofdame zu behaupten, und dies bedeutete wiederum die vollständige Anpassung an die so anders gearteten Wünsche, Gewohnheiten und Launen der Königin Germana.

Diese war in vollem Gegensatz zu ihrer Vorgängerin eine lebensfrohe und nach Vergnügungen gierige junge Dame. Während früher für die sparsamen Mahlzeiten des Hofes zwanzig Dukaten täglich ausgereicht hatten, verlangte die neue Königin Gerichte, die zweihundert Dukaten und mehr kosteten. Eigens für sie mußten aus Sevilla die seltensten Fische, Vögel, Früchte, Gewürze und Weine nach Arevalo gebracht werden, und die Zubereitung der meisten Speisen, auf welche Donna Germana Wert legte, war in dem bis dahin benützten katalonischen Hofkochbuch des Roberto de Nola überhaupt nicht angeführt.

Es schien geradezu, als hätte sich der spanische Hof nun erst der gewaltigen Stellung besonnen, zu der sich das Reich in den letzten Jahrzehnten aufgeschwungen hatte. War doch Spanien fast ohne Übergang aus einem von ewigen Fehden zerrissenen Feudalstaat zu einer Weltmacht geworden: Es hatte sich neue Kontinente unterworfen und den maurischen Erbfeind aus dem Lande gejagt. Solange aber die strenge Königin Isabella gelebt hatte, war unermüdlich an dem Aufbau dieses neuen Reiches gearbeitet worden, und man hatte gar nicht Zeit gehabt, sich über die großen Veränderungen klare Rechenschaft abzulegen.

Erst jetzt sollten die Früchte des Errungenen genossen werden. Das selbstzufriedene Bewußtsein der Macht und des Reichtums führte plötzlich zu einem wilden Taumel niedriger Sinnlichkeit und roher Freßsucht. Bei Hof und in den Häusern der Granden folgte ein Bankett auf das andere, wobei stets die ungeheuerlichsten Quantitäten von Lebensmitteln verschlungen wurden; mehr als einmal geschah es, daß mehrere Teilnehmer an solchen Festen an dem Übermaß der genossenen Speisen und Getränke starben.

Nur eine Gestalt blieb über dieses tolle Treiben am Hofe der neuen Königin erhaben und ragte darüber hinaus wie ein einsamer Zeuge des strengen alten Geistes. Es war der hagere Mönch Francisco Ximenez de Cisneros, Primas von Spanien, Großinquisitor und königlicher Kanzler. Unberührt von allen Umwälzungen der Zeitwende, bildete er eine lebendige Erinnerung an das Mittelalter.

Dieses Spanien, dessen Reichtum und Macht keine Grenzen mehr zu kennen schien, war nicht zuletzt sein Werk. Während nun aber alles ringsum sich einem wilden Taumel des Genusses überließ, war für Cisneros die Arbeit noch lange nicht vollendet, und er war der einzige, der sich auch jetzt nicht gehen ließ und nicht gesonnen war, auf dem bisher Errungenen zufrieden auszuruhen.

Er verfügte über ein ungeheures Vermögen, und seine Einkünfte übertrafen selbst jene der Krone, doch für seine Person machte er von alledem nicht den mindesten Gebrauch. In den für ihn stets bereitstehenden Prunkgemächern des Königspalastes schlief er, in sein derbes Ordenskleid gehüllt, auf dem Fußboden oder auf einem harten Brett; seine Kleidung war so armselig, daß der Papst ihn durch ein eigenes Breve hatte ermahnen müssen, die Würde seines hohen Standes nicht dem öffentlichen Spott auszusetzen.

Seit der Wiedervermählung König Ferdinands erschien der Kardinal immer seltener bei Hof, denn das fröhliche, heitere und überschwengliche Leben dortselbst mißfiel ihm. Kam er aber doch einmal, dann wußte jedermann, daß eine Entscheidung von größter Wichtigkeit bevorstehe.

Donna Maria Velasquez de Cuellar hatte es mit der ganzen Gewandtheit einer ehrgeizigen Hofdame verstanden, sich sogleich dem Charakter der neuen Königin anzuschmiegen. Ebenso hingebungsvoll, wie sie einst an der Seite Isabellens den geistlichen Hymnen der Chorsänger gelauscht hatte, ergötzte sie sich jetzt an den leichtfertigesten französischen Madrigalen und fühlte sich durch den Anblick der von der neuen Königin inszenierten Tänze zu stürmischem Beifall hingerissen.

Es gelang ihr bald, ihrer jungen Herrin den Aufenthalt in Arevalo sehr angenehm zu gestalten und ihr zu einer vertrauten, unentbehrlichen Freundin zu werden. Als nun Donna Germana immer häufiger in das Haus Cuellar kam, um mit Donna Maria ungestört plaudern zu können, ergab es sich oft genug, daß der Page Iñigo de Loyola ihr bei Tische kniend den Becher

kredenzen und ihr beim Weggehen den Mantel tragen und mit der Kerze voranleuchten durfte.

Iñigo war damals vierzehn Jahre alt. Unter dem Einfluß des Hauses, umgeben von einer Stimmung des maßlosen Ehrgeizes, wandten sich die ersten Liebeserregungen des heranwachsenden Knaben der Königin zu. Dadurch wurde für ihn die Liebe gleichbedeutend mit höfischer Dienstbeflissenheit, verbanden sich seine Phantasien vom Weibe mit der eitlen Sehnsucht, sich vor der Herrscherin auszuzeichnen und ihre Gunst zu erringen.

Als er dann zum Ritter geschlagen worden war und sich nach der allgemeinen Gepflogenheit eine „Herzensdame“ wählen sollte, erkor er hierzu die Königin. Bei Festlichkeiten und Turnieren trug er nun ihre Farben, und der höchste Lohn, den er sich erhoffen konnte, war ein Spitzentuch, von ihrer Hand dem Sieger in der Reitbahn zugeworfen. Wenn er ihr jetzt begegnete, achtete er sorgfältig darauf, die Mütze nicht zu ziehen, denn nach den Formen des höfischen Minnedienstes galt dieser Verstoß gegen das Zeremoniell als Zeichen der höchsten, verwirrten Anbetung.

Entsprang somit seine Liebe weniger einer echten sinnlichen Leidenschaft als vielmehr dem eitlen Streben, sich der höchsten Frau des Landes bemerkbar zu machen, so verstand er es, diese romantische Anbetung einer unerreichbaren „Herzensdame“ mit völliger Mißachtung für die Ehre jener Frauen zu verbinden, die er zu Opfern seiner Ausschweifungen machte. Denn Iñigo war ebenso wie die anderen jungen Ritter seiner Zeit jeden Augenblick in bedenkliche Abenteuer verstrickt und jagte den derbsten fleischlichen Genüssen nach.

Eine wüste Ausschreitung in seinem Heimatstädtchen Azpeitia zog ihm eine Verfolgung durch die Gerichtsbehörden zu; er aber wußte sich rechtzeitig aus dem Amtsbereich des Corregidors zu flüchten und sich dem bischöflichen Gericht der Stadt Pamplona zu stellen; von diesem Tribunal war es bekannt, daß dort Exzesse junger Adelliger mit der größten Nachsicht behandelt und zumeist nur mit Kirchenbußen geahndet wurden.

Wie wenig er sich als Jüngling durch Lauterkeit des Charakters auszeichnete, geht deutlich aus seinem eigenen Geständnis hervor. Viele Jahrzehnte später hat er, damals schon der abgeklärte Ordensgeneral, einem seiner Mitbrüder reumütig erzählt, er habe sich als junger Ritter nicht geschämt, heimlich einen Diebstahl zu begehen und dann ruhig zuzusehen, wie ein Unschuldiger an seiner Statt bestraft wurde.

Zu jener Zeit, als Iñigo am spanischen Königshofe weilte, hatten die Ritter, inmitten eines müßigen Lebens in der Umgebung des Herrschers, die männliche Tapferkeit und stolze Würde ihrer Vorfahren eingebüßt. So war denn auch in dem Junker von Loyola die Fehdelust tapferer Ahnen zu einer billigen Freude an allerlei Bubenstreichen gegen wehrlose Bürger und Bürgersfrauen verkümmert. Alle diese jungen Ritter waren schroff und hochfahrend, wenn sie es mit Untergebenen zu tun hatten, von kriecherischer Demut gegen Herrscher und bevorzugte Günstlinge, untereinander aber von einer an das Lächerliche gemahnenden zeremoniellen Höflichkeit.

Dieser eitlen Lebensweise und diesen armseligen Idealen Iñigos entsprach auch eine ganz einseitige, unernste Bildung. Wohl hatte er lesen gelernt, aber was seine Lektüre bildete, waren allein jene Ritterromane und Zaubergeschichten, die damals allgemeine Begeisterung erregten. Noch war nicht viel Zeit seit der Erfindung der Buchdruckerkunst vergangen, und diese große Errungenschaft diente zunächst fast nur dazu, in allen Schichten und Ständen Ritterromane zu verbreiten. Es war jene Epoche, aus der bald darauf die großartige Travestie des Cervantes hervorgehen sollte.

Auch Iñigo vergrub sich nächtelang in den „Tirant lo Blanch“ des Juan Martorell und in den „Ritter Gotterbarm von Montalban“; den größten Eindruck aber machten ihm die Abenteuer des „Ritters vom Grünen Schwert“, Amadis de Gaula.

Die wunderbaren Taten und Schicksale dieses Helden, der sich in tausend Aventüren als Beschützer der bedrängten Tugend erweist, der Könige vor tückischen Zauberern rettet, schönen Herrscherinnen auf ihren rechtmäßigen Thron verhilft, der die denkwürdigsten Abenteuer zu bestehen hat, um endlich nach zahllosen Fährnissen die Hand seiner Herzensdame Oriana zu erringen, diese Taten und Schicksale hielten damals ganz Spanien in Atem und nahmen auch Iñigos Interesse vollständig gefangen.

Seine Tage verbrachte der junge Ritter mit spielerischen Waffenübungen, mit Jagden, galantem Frauengetändel, wüsten Zechgelagen und brutalen Raufhändeln. Ein amtliches Dokument aus jener Zeit, die Eingabe des Corregidors von Guipuzcoa an das bischöfliche Gericht in Pamplona vom Jahre 1515, hat uns das Bild des Ritters Iñigo von Loyola aufbewahrt. Keck und herausfordernd, in Lederkoller und Panzer, mit Degen und Pistole bewaffnet, das lange Haar unter der kleinen samtenen

Rittermütze hervorwallend, so wird er in diesem Schriftstück geschildert; seinen Charakter aber bezeichnet der Richter als „hinterlistig, gewalttätig und rachsüchtig“.

Eine höfische Klatscherei führte unversehens eine Entzweiung zwischen der Königin und Donna Maria herbei. Das Ehepaar Cuellar fiel in Ungnade und mußte raschestens den Hof verlassen; als zum Anhang Don Juans gehörig, wurde Iñigo von dem gleichen Schicksal betroffen.

Mit dem mühelosen Leben zwischen Ritterspielen und Minnendienst, mit den ehrgeizigen Hoffnungen auf eine glanzvolle Laufbahn unter den Augen der Königin war es nun einstweilen für ihn zu Ende. Er mußte sich nach einem anderen Lebensberuf umsehen und entschloß sich bald, in die Garde des Herzogs von Najera einzutreten, eines Verwandten, der kurz vorher zum Vizekönig von Navarra ernannt worden war.

Wieder war es vor allem sein unstillbarer Ehrgeiz, der ihn zu diesem Schritt veranlaßte. Navarra war häufig von inneren Unruhen und von den Einfällen der benachbarten Franzosen bedroht, und Iñigo hoffte auf eine Gelegenheit, sich in dieser unruhigen Grenzprovinz bald durch besondere Heldentaten auszeichnen zu können.

Der militärische Dienst, der ihn in Pamplona erwartete, mußte ihm jedoch zunächst eine unliebsame Überraschung bedeuten. Am sicheren Hoflager zu Arevalo hatten sich die kriegerischen Übungen der Ritter darauf beschränkt, daß man sich, angetan mit herrlicher Waffenrüstung, kostbarem Feder schmuck und goldenen Armketten, aufgemuntert durch die Blicke und Zurufe schöner Damen, im Turnierspiel bemühte, den Gegner durch einen geschickten Stoß mit der stumpfen Lanze aus dem Sattel zu heben oder ihm die Tartsche zu zertrümmern. Hier aber, in der Grenzfestung Pamplona, sah der Kriegsdienst ganz anders aus.

Weit außerhalb der Stadtmauern, auf einem öden, kahlen Felsplateau, exerzierten die Fußtruppen nach den monotonen Kommandorufen der Offiziere und vollführten in endloser Wiederholung immer die gleichen Schritte, Griffe und Evolutionen. Nirgends gab es schöne Frauen, die bei solchen Übungen bewundernd zugehört hätten.

Auch nachdem er sich schon halbwegs in diese neuen Verhältnisse gefunden hatte, büßte Iñigo nichts von seinem brennenden Ehrgeiz ein, vielmehr nahm dieser im Gegenteil noch zu. Es war ja jetzt viel schwerer, sich auszuzeichnen, als seiner-

zeit am königlichen Hof. Hatte es dort genügt, im Kampfspiel von Mann zu Mann seine Geschicklichkeit zu beweisen, so galt es hier, über tausende Soldaten und Dutzende von Offizieren hervorzuragen. Fieberhaft wartete er auf eine Gelegenheit zu einer besonderen Leistung, einstweilen freilich vergebens, denn zu seinem größten Ärger herrschte im Lande der tiefste Friede.

Als nach langem Harren endlich wenigstens in der Stadt Najera eine Volksrevolte ausbrach, durfte Iñigo zwar an der Expedition gegen die Aufständischen als Kompaniekommandant teilnehmen, aber ein tückisches Geschick versagte ihm im letzten Augenblick die Gloriole. Als er, den langen Degen in der Faust, an der Spitze seiner Kompanie über die alte siebenbogige Brücke gegen den Feind vorstürmen wollte, ergaben sich die Empörer den Truppen des Vizekönigs, die mittlerweile von einer anderen Seite her in die Stadt eingedrungen waren.

Erst nach vierjähriger Wartezeit sollte endlich die Hoffnung des Ehrgeizigen in Erfüllung gehen. Ein wirklicher Krieg brach aus, französische Truppen überschritten, ermutigt durch schwere Volksaufstände in Kastilien, die spanische Grenze, und so wurde Navarra zu einem freilich sehr untergeordneten Schauplatz des ersten großen Weltkonfliktes zwischen Karl dem Fünften und Franz von Frankreich.

Der spanische Statthalter vermochte dem zehnfach überlegenen Feind keinen nennenswerten Widerstand entgegenzusetzen, denn alle seine Hilferufe nach Kastilien blieben vergebens; dort wurde jeder Mann gebraucht, um den inneren Aufruhr niederzuhalten, und an eine Entsendung von Truppen nach Navarra war nicht zu denken. So rückten die Franzosen fast unbehelligt vor.

Im Mai 1521 stand das französische Heer vor den Mauern von Pamplona. Der Vizekönig war geflohen, der Rat der Stadt übergab dem Feind willig die Schlüssel, und die kleine spanische Garnison mußte sich in die Zitadelle zurückziehen. Diese aber war einem ernstlichen Angriff nicht gewachsen, denn ihre Bastionen waren unfertig, und es fehlte an Kanonen, Munition und Lebensmitteln. Der Kommandant berief alle Truppenführer zu einer Sitzung zusammen, und alsbald kam das ganze Offizierskorps dahin überein, auf einen aussichtslosen Widerstand gegen den übermächtigen Feind zu verzichten und zu kapitulieren.

Das war der Augenblick, in welchem sich Iñigos Heldenlauf-

bahn entscheiden mußte. Zuerst hörte er schweigsam den Debatten seiner Kameraden zu, dann aber sprang er plötzlich auf und hielt eine flammende Ansprache. Er, der Jüngste unter den Offizieren, appellierte an die Hidalgo-Ehre der Kameraden und rief, es sei ihrer aller Pflicht, lieber in den sicheren Tod zu gehen, als schmähsch die Waffen zu strecken. Sein Enthusiasmus riß die übrigen Offiziere für einen Augenblick mit, sie vergaßen ihre vorherige vernünftige Einsicht und stimmten ebenfalls dafür, den äußersten Widerstand zu leisten.

Glühend vor Kampfesmut, eilte Iñigo an jene gefährdetste Stelle der Festungswerke, wo soeben der heftigste Angriff des Feindes einsetzte, und er ermunterte, den Degen schwingend, die Seinen zu tapferem Ausharren. Aber schon nach kurzem Kampf drangen die Franzosen in die eroberte Zitadelle ein. Die Zeit des ritterlichen Heldenmutes war eben bereits vorbei, und der aufflammende Mut eines einzelnen kämpfte dort vergebens, wo der Erfolg doch nur mehr von der Überzahl und von der wohlorganisierten Arbeit namenloser Kanoniere abgehingen hatte.

Die französischen Soldaten fanden Iñigo de Loyola blutüberströmt mit zerschmettertem Bein auf der Bastion liegen. Wie zum Hohn war er, der wagemutige Ritter, von dem unpersönlichen Kriegswerkzeug der neuen Zeit gefällt worden, von einer Kanonenkugel, die blind von irgendwoher gekommen war, und gegen die jeglicher Heroismus ohnmächtig und sinnlos hatte bleiben müssen.

Phantasien in der Streckmaschine

Als man ihn nach einem qualvollen Transport in sein Stammschloß Loyola gebracht hatte, wurde es offenbar, daß die zerschmetterten Knochen des Beins unrichtig zusammengeheilt seien und nachmals gebrochen werden mußten. Aber auch das Ergebnis dieser Operation war ein völliger Mißerfolg. Wieder wuchsen die Knochen falsch zusammen, so daß jetzt sogar ein Stumpf aus dem Bein herausragte.

Die Ärzte teilten dem Patienten mit, dieser häßliche Auswuchs könne nur durch eine höchst schmerzhafteste Absägung beseitigt werden, und er war ohne weiteres mit dieser Operation einverstanden. Ohne einen Schmerzenslaut hielt er den Fuß unter die Säge des Chirurgen.

Da sich hierauf das Bein als zu kurz erwies, unterzog er sich viele Wochen hindurch weiteren schmerzvollen Torturen in

einer Streckmaschine, in welcher er regungslos liegen mußte. Alles dies erduldete er, nur damit er kein Krüppel wurde, denn ihm, dem der ganze Wert des Lebens darin beschlossen schien, sich bei festlichen Ritterspielen vor den Augen der Königin hervorzutun, mußte eine Entstellung des Beins als das größte Unglück erscheinen. Galt doch zu jener Zeit in den Augen der Frauen ein wohlgeformtes Bein noch mehr als Gesicht und Wuchs: Bei den Turnierspielen, denen sich das ganze Interesse der Damen zuwendete, war es vornehmlich das Bein, das in den vielen Figuren der Reitkunst, bald an den Leib gezogen, bald gerade ausgestreckt, am meisten zur Geltung kam. Auf dem rhythmischen Spiel schöner Beine haftete der bewundernde Blick der Zuschauerinnen, von ihm begeistert, warfen sie kostbare Ringe, Hutfedern, parfümierte Handschuhe und Spitzen-tücher in die Reitbahn.

Wie groß auch immer die Schmerzen sein mochten, Iñigo wollte um jeden Preis eine Entstellung des Fußes, die ihm in Hinkunft das Tragen der eleganten, eng anliegenden Kniestiefel unmöglich machen würde, verhindern. Sein übermenschlicher Ehrgeiz, seine maßlose Eitelkeit ließen ihn solcherart die furchtbarsten Qualen stumm und willig ertragen.

„Bis zu meinem sechsundzwanzigsten Lebensjahre war ich ganz den Eitelkeiten der Welt ergeben“, hat er selbst wenige Jahre vor seinem Tode erklärt. „Vor allem aber fand ich Gefallen daran, mich in den Waffen zu üben, und fühlte den lebhaften und eitlen Drang, mich auszuzeichnen.“

Auch nachdem sein Bein schlecht und recht geheilt war, mußte er noch viele Wochen fast unbeweglich liegen. Nun, da die Schmerzen ihn freigaben, wälzten sich alsbald mit bleierner Schwere die endlosen Stunden der Langeweile auf ihn. Er versuchte es, sie mit lieblichen Gedanken an die Königin Germana auszufüllen, und malte sich aus, wie er es anstellen könne, von neuem zu ihr zu gelangen, durch neue Heldentaten ihre Aufmerksamkeit zu erregen.

Er durchlebte im voraus jede Szene seines künftigen Glücks in ihrer Nähe, wie er ihr entgegentreten, sich vor ihr verneigen, ihr fein gewählte Worte sagen und von neuem seine ganze Fertigkeit bei den Ritterspielen zur Schau tragen würde. Wieder sah er sich in der Reitbahn das Schwert schwingen, flink und geschmeidig einhergaloppieren, die federngeschmückte Mütze auf dem Haupt, in eng anliegenden Hosen und Kniestiefeln.

Da aber erlosch das Bild, und sooft er sich auch bemühte, seine Phantasie anzuspornen, kam er doch niemals über die Vorstellung der Reitbahn, des Galopps rings um den Turnierplatz hinaus; hier erlahmte jedesmal seine Einbildungskraft, ob sie vorher auch noch so farbig gewesen war.

Nun wollte er sich mit erborgten Bildern helfen und verlangte nach dem „Amadis de Gaula“, nach jenem Buche, das er seit seiner Pagenzeit gewöhnt war, in allen Liebesnöten zu Rate zu ziehen. Aber auf dem Schlosse Loyola war es nicht üblich, Bücher zu lesen, und die ganze Bibliothek bestand daher nur aus zwei Werken, den vier Folianten der „Vita Christi“ und einer für das Volk bestimmten Sammlung von verbürgten und weniger verbürgten Heiligenlegenden unter dem Titel „Flos Sanctorum“.

In dem Gefühl einer unerträglichen inneren Leere griff Iñigo schließlich an Stelle des ersehnten Amadis nach jenen Erbauungsbüchern und begann in ihnen zu lesen. Zuerst empfand er heftigen Widerwillen gegen die vielen „Bußwerke“, „Kasteiungen“ und „Werke der Demut“, von denen in diesen Heiligengeschichten die Rede war. Oft legte er die schweren Bände gelangweilt beiseite, griff aber dann doch mechanisch wieder nach ihnen, und allmählich begannen die Taten der Heiligen ihm in einem vertrauten, ritterlichen Licht zu erscheinen.

Er stieß auf die Erzählung vom heiligen Dominikus, der einer Mutter angetragen, er wolle sich als Sklaven verkaufen, um ihr das Lösegeld für ihren gefangenen Sohn zu beschaffen, dann wieder las er von dem heiligen Franziskus, wie dieser unerschrocken in das Lager des grausamen Sultans gegangen sei, um den fürchterlichen Heiden durch seinen Christenmut zu beschämen. Alles dies erinnerte ihn an die gewohnten Ritterromane; hatte doch Franziskus selbst sich als einen Ritter bezeichnet und sich darum mit einem Ziegelstein ein rotes Kreuz auf seinen Mantel gemalt.

Mehr und mehr fand Iñigo in diesen Heiligengeschichten des „Flos Sanctorum“ die aufregendsten Abenteuer, und er las sie mit derselben Gläubigkeit, die er früher den wunderbaren Fahrten des Ritters Amadis entgegengebracht hatte. Bald entdeckte er sogar, daß manche Taten der Heiligen sich mit den kühnsten Aventüren jener fahrenden Helden messen konnten. Staunend las er jetzt, wie Franziskus von Assisi die wilden Tiere bloß durch einen Wink und durch ein Wort zu besiegen vermocht hatte.

Dem heiligen Dominikus wieder war von Gott die Fähigkeit verliehen worden, seltsame Wunder zu üben. Wenn er, das Gesicht zum Himmel gerichtet, die Hände über das Haupt gefaltet, sich dem Gebet hingab, dann verlor sein Körper alle irdische Schwere und begann sich über den Boden zu erheben. Niemals zuvor hatte Iñigo von solchen Taten gehört.

Was aber bei alledem das Seltsamste war: diese Ritter im Glauben waren stets in armseliger Kutte, ohne Rüstung und ohne Federzier, zu ihren Abenteuern ausgezogen, und dennoch war ihnen die höchste Huld und Ehre zuteil geworden. So war dem heiligen Onuphrius, der nackt und mit lang herabwallendem Haar in der Wüste gelebt hatte, täglich ein Engel erschienen, um ihm himmlische Nahrung darzureichen. Zu Ehren des Franziskus hatten gar die Felsen wie Rubine und Saphire geleuchtet, die Himmel sich geöffnet, seraphische Chöre die herrlichsten Lobgesänge angestimmt.

Manchem großen Glaubenshelden war die höchste Auszeichnung widerfahren, daß die himmlische Herrscherin ganz nahe zu ihm herabstieg, um ihm mit gütigem Lächeln und süßen Worten Mut und Ausdauer einzuflößen. Neben solchem Lohn aber mußten Spitzentuch und parfümierte Agraffen an Wert einbüßen, und so kümmerte sich Iñigo bald kaum mehr um sein verkürztes Bein.

Eine unbezwingliche neue Sehnsucht hatte ihn ergriffen, gleich jenem Drang, der die Konquistadoren über das Meer in ferne Wunderländer trieb. Wie diese, sehnte auch er sich jetzt nach einer unbekannten, von der Bitterkeit der Erfahrung noch nicht befleckten Welt. Sein Ehrgeiz hatte ein neues Ziel gefunden: Er wollte in die Schar der großen Heiligen eintreten und vereint mit ihnen, gewappnet mit Kutte und Bußgürtel, das Reich Christi erkämpfen.

Auch früher schon war Iñigo mit religiösen Dingen nicht ganz unvertraut geblieben. Wie es sich für einen Ritter geziemte, hatte er regelmäßig die Kirche besucht und sogar neben vielen höfisch-verliebten Madrigalen einmal auch eine Hymne an den Apostel Petrus, den Schutzpatron der Ritterschaft, verfaßt. Daß es aber außerhalb dieser formelhaften Frömmigkeit, wie sie seine an Äußerlichkeiten haftende Phantasie damals allein kannte, noch andere, höhere Bezirke religiöser Erkenntnis geben könne, das war ihm bis dahin noch niemals in den Sinn gekommen.

Mühsam suchte er nun mit seinem ganz ungeübten Gefühlsleben sich in dieser ihm noch völlig fremden Sphäre zurecht-

zufinden. Zunächst konnte er nur zwischen zwei Gattungen von Vorstellungen unterscheiden: solchen, die angenehme, und solchen, die unangenehme Gefühle in ihm hervorriefen. Nichts schien einfacher zu sein, als alle diese Phantasien, je nach ihrer erhebenden oder bedrückenden Wirkung auf das Gemüt, als gut oder als böse anzusehen. Da er aber noch unfähig war, irgendwie abstrakt zu denken, kleidete er diese Erkenntnis in Bilder, wie sie ihm aus seinem Ritterleben wohlvertraut waren: die tröstlichen Vorstellungen hielt er für Einflüsterungen guter Geister, die bedrückenden für Versuchungen der Dämonen, und diese guten und bösen Geister erschienen ihm in der Gestalt von Rittern, die sich, in zwei große Heerlager geteilt, unausgesetzt der menschlichen Seele wegen bekämpften. Um die Fahne Christi, des obersten Feldherrn aller Gerechten, scharten sich die streitbaren Engel und Heiligen, die darauf ausgingen, die Seele in den Himmel zu geleiten, während die Teufel und Dämonen unter der Fahne des Satans den Menschen in die Hölle hinabzustoßen suchten.

Für Iñigo konnte es kein Schwanken geben, in welchem der beiden Lager er zu kämpfen habe. Sein Platz war in der Heerschar des himmlischen Königs. Als er dies aber einmal erkannt hatte, gab er es endgültig auf, sein verkürztes Bein noch weiter in der Maschine zu strecken, denn sein körperlicher Schaden konnte ihm auf dieser neuen Laufbahn als Gottesstreiter nicht hinderlich sein. Von da an ließ er sich jeden Abend durch seine Diener an das Fenster tragen und saß dort viele Stunden lang. Still blickte er in das bestirnte Firmament und erträumte sich über die Sterne hinaus ein Reich, tausendmal größer und mächtiger als selbst das Reich Karls des Fünften, seines bisherigen Herrn, das doch so viele Länder des Erdkreises umfaßte. Welch ein erhabenes und stolzes Gefühl mußte es sein, für jenen himmlischen König zu kämpfen und sich die Gunst der himmlischen Königin zu verdienen!

Eines Nachts erhob er sich von seinem Lager, kniete vor dem Muttergottesbild in der Zimmerecke nieder und gelobte, fortan als treuer Soldat unter der königlichen Fahne Christi dienen zu wollen.

Vom Schwärmer zum „Meister der Affekte“

Es sollte jedoch noch lange dauern, bis der eitle Höfling sich zu wirklicher Innerlichkeit durchzuringen vermochte, und sogar den subtilsten Ausdrucksformen von Loyolas späterer Fröm-

migkeit haftet hier und dort noch etwas von jener Äußerlichkeit an, wie sie den leichtsinnigen Ritter von einst ganz beherrscht hatte.

Wenn er sich entschlossen hatte, auf den Glanz dieser Welt zu verzichten, so stand sowohl der Akt seiner „Umkehr“ als auch jeder weitere Versuch zu einem neuen Lebenswandel durchaus im Banne ritterlicher Vorstellungen. Als er nach seiner Genesung das Stammschloß verließ, um als Streiter Gottes in die Welt hinauszuziehen, erschien ihm dieser Schritt lediglich als ein ritterliches Unterfangen. Er wollte ein Heiliger werden, um damit seiner Familie Ehre zu machen, und so antwortete er denn auch seinem Bruder auf dessen Frage, wohin er zu ziehen gedenke: er wisse, was er dem Namen der Loyolas schuldig sei, und werde sich seiner Vorfahren würdig erzeigen.

Gleich einem Kreuzfahrer ließ er sich von seinen Geschwistern, Dienern und dem übrigen Hausgesinde bis zur ersten Station das Geleite geben. Dann bestieg er sein Maultier und schlug den Weg nach dem Berge Montserrat ein.

Unterwegs traf er mit einem „Morisco“, einem getauften Araber, zusammen und geriet mit ihm in ein Gespräch über die Jungfrau Maria. Der Mohr bekannte sich zu dem Glauben an die jungfräuliche Empfängnis der Gottesmutter, bestritt aber, daß diese Jungfernschaft Mariens auch nach der Geburt Christi fortgedauert habe. Diese Ansicht empfand Iñigo als eine Beleidigung seiner neuen „Herzenseid“, und er stellte nach Ritterart den Morisco in heftigen Worten zur Rede. Dieser ahnte Unheil und ritt schleunigst von dannen, während Iñigo überlegte, ob es nicht seine Pflicht sei, dem Lästler nachzueilen und ihn zu töten.

Es war nicht sein Gewissen und seine innerste Empfindung, durch die er diesen Zweifel beendete. Nach einem alten Junkeraberglauben überließ er die Entscheidung vielmehr einem äußeren „Zeichen“, in diesem Falle dem Willen seines Maulsesels. Er gab ihm die Zügel frei, und nur dem Umstand, daß das Tier es verschmähte, dem Morisco nachzutragen, hatte dieser getaufte Heide sein Leben zu verdanken.

So begann Iñigos Dienst als „Streiter für das himmlische Reich“ mit einer ganz im Geiste weltlichen Rittertums stehenden Handlung, und ähnlich vollzog sich auch seine geistliche „Ritterweihe“. Hierzu hatte er sich den Berg Montserrat, den Ort der sagenhaften Gralsburg, auserkoren. Nachdem er mit einem Bettler das Gewand getauscht hatte, leistete er vor dem

Bild der Mutter Gottes auf dem Montserrat die „Nachtwache“, ganz genau nach einer Schilderung einer solchen Zeremonie, die er in dem Buche „Amadis de Gaula“ gefunden hatte. Dann schritt er am nächsten Morgen, angetan mit dem neuen Rittergewand des Gottesstreiters, einem armseligen Bettlerrock, einer Kürbisflasche und einem Pilgerstab, von dem Berge herab, um zur Eroberung des himmlischen Reiches auszuziehen.

Er wendete sich nach dem Ort Manresa und wählte dort eine am Fuße eines Felsens gelegene feuchte Höhle zum Aufenthaltsort, in der er sich fortan den strengsten Bußübungen unterzog. Sieben Stunden täglich betete er auf den Knien liegend, und die kurze Zeit des Schlafes verbrachte er auf dem feuchten Boden, mit einem Stein oder einem Stück Holz an Stelle des Kopfkissens. Oft fastete er drei bis vier Tage lang, und wenn er schließlich etwas aß, waren es die härtesten und schwärzesten Stücke Brot oder einige Kräuter, zu denen er griff, nachdem er sie zuvor durch Aufstreuen von Asche noch besonders ungenießbar gemacht hatte.

Von Zeit zu Zeit begab er sich, Almosen heischend, nach dem Örtchen Manresa, mengte sich dort unter die Armen und Kranken und bemühte sich, ihnen in Kleidung, Rede und Auftreten möglichst gleich zu werden. Er vernachlässigte seinen Körper, ließ Haar und Bart wachsen, wusch sich nicht und hüllte sich in die schmutzigsten Lumpen. Dennoch gelang es ihm keineswegs, von den Bettlern als ihresgleichen angesehen zu werden; diese verspotteten ihn vielmehr, wenn er in einer armseligen Kutte, den Brotsack über der Schulter und einen großen Rosenkranz um den Hals, unter sie trat. Die Gassenjungen wiesen mit den Fingern nach ihm, lachten und riefen ihm das spöttische Wort „Vater Sack“ nach.

Täglich geißelte er sich heftig, nicht selten schlug er sich die Brust mit einem Stein wund, und einmal trieb er es so weit, daß er schwerkrank wurde und ohnmächtig in das Haus seiner Gönnerin Donna Angelika de Amigant gebracht werden mußte. Die herbeigerufenen Ärzte gaben ihn auf, und schon baten einige fromme Frauen die Herrin des Hauses, sie möge ihnen einige Kleidungsstücke Iñigos als Reliquien schenken. Donna Angelika wollte ihrem Wunsche entsprechen und öffnete Iñigos Schrank, um die Kleider des Totgeglaubten herauszusuchen; alsbald jedoch fuhr sie erschrocken zurück, denn in dem Spind hingen, fein säuberlich nebeneinander geordnet, die furchtbarsten Mortifikationswerkzeuge: aus Draht geflochtene Buß-

gürtel, schwere Ketten, in Kreuzesform aneinandergereihte Nägel und ein mit eisernen Dornen durchwebtes Unterkleid. Das alles hatte Iñigo auf seinem Leibe getragen!

Dennoch lebte in ihm zu jener Zeit die alte Eitelkeit weiter. Was ihn zu seinen strengen Bußübungen antrieb, war immer das ehrgeizige Bestreben, sich durch besonders ruhmvolle Leistungen im Dienste Gottes auszuzeichnen, und er wollte die Heiligen, von denen er im „Flos Sanctorum“ gelesen hatte, nachahmen und womöglich noch übertreffen.

In späteren Jahren hat er, auf jene Zeit zurückblickend, dies selbst offen eingestanden. Er erzählte seinem Jünger Gonzales, er habe sich damals immer gesagt: „Ich will tun, was der heilige Franziskus oder der heilige Dominikus getan hat!“

„Er beschloß“, schreibt Gonzales, „große Bußübungen zu vollbringen, nicht etwa, um seiner Sünden willen, sondern um Gott zu gefallen. Er sagt selbst, er habe damals zwar Abscheu vor seinen früheren Sünden empfunden, aber seine Begierde, im Dienst Christi große Taten zu verrichten, sei so lebhaft gewesen, daß er bei den Bußübungen gar nicht sonderlich an seine Sünden gedacht habe.“ Während der Krankheit überfiel ihn, seiner eigenen Angabe gemäß, der eitle Gedanke, er könne nun bereits dem Tod froh entgegensehen, denn er habe sich „durch seine Bußübungen die ewige Seligkeit schon reichlich verdient“.

Sogar als er seinen Körper völlig besiegt und seine Seele von weltlicher Eitelkeit befreit hatte, mußte Ignatius noch einen langen und schwierigen Weg gehen, ehe er sich zu jener inneren Ausgeglichenheit und Überlegenheit durchringen sollte, die später den alten Ordensgeneral in so hohem Maße ausgezeichnet und ihn zum Vorbild für alle seine Jünger gemacht hat. Vielmehr begannen erst jetzt die wahrhaften Mühen und Qualen, nun, da es sich darum handelte, in die Tiefen seines Inneren einzudringen. Wohl erlebte er anfangs die seligsten Wonnegefühle, die er vorher nie gekannt hatte, bald aber öffneten sich schwindelnde Abgründe vor ihm, und er erfuhr die hoffnungslose Verzweiflung der Seele, wie sie der bloß in die äußere Welt verstrickte Mensch niemals erlebt, jenen inneren Zusammenbruch, der sich nur auf den gefährvollen Bahnen einer inneren Wandlung ereignen kann.

Schon in Manresa begannen sich seltsame „Erleuchtungen“ einzustellen. Nach seiner eigenen Erzählung empfand er damals, das Flußufer entlang wandelnd, einen eigenartigen „Zu-

stand“, „in der Weise, daß er viele Dinge kennenlernte und begriff, Dinge sowohl des geistlichen Lebens als auch des Glaubens; alles kam ihm mit einem Male wie neu vor“. Es war „ein großes Licht im Verstande“, und er hatte das Gefühl, daß keine Erfahrung natürlicher Art ihn jemals soviel würde lehren können, wie dieser eine Augenblick göttlicher Erkenntnis.

Auf der Treppe der Kirche von Manresa vermeinte er „ein höheres Licht“ wahrzunehmen, das ihm zeigte, „wie Gott die Welt geschaffen hatte“. Dann erlebte er „das katholische Dogma, und zwar so klar, daß er sich getraut hätte, für die Lehren zu sterben, die er solcherart gesehen“.

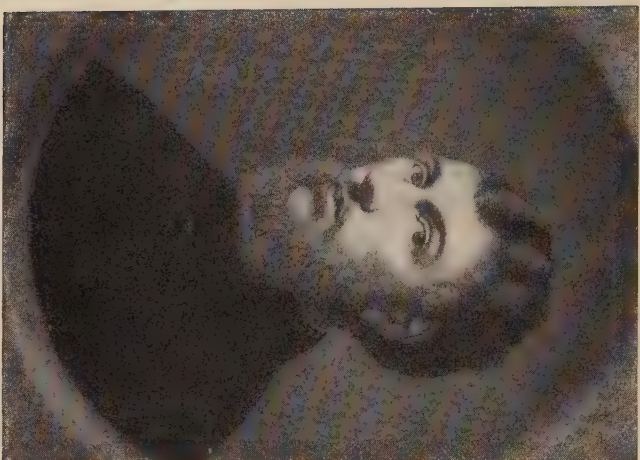
Aber es fehlte auch nicht an den sonderbarsten Visionen: So erschien ihm eines Tages „etwas Weißes wie drei Tasten eines Clavichords oder einer Orgel“, und er war sofort überzeugt, dies sei die heilige Dreieinigkeit. In der Erscheinung eines weißen Körpers „nicht sehr groß und nicht sehr klein“, glaubte er „die Menschheit Christi“ erblicken zu können, in einer anderen, ähnlichen Vision sah er die Jungfrau Maria. Besonders häufig hatte er die Vorstellung einer großen leuchtenden Kugel, „ein wenig größer als die Sonne“, die er sich als Jesus Christus deutete.

Nur dreimal in seinem ganzen Leben will Ignatius Visionen gehabt haben, die nicht bloß aus Lichterscheinungen bestanden: bei der einen, dem berühmten Gesicht von La Storta, schaute er „Christus mit dem Kreuz auf der Schulter und den ewigen Vater daneben“; bei der anderen sah er „die Seele eines Jüngers in den Himmel eintreten“, und bei der dritten erschien ihm „die Madonna mit dem Jesuskind“.

Wie immer man auch, den Lehren der modernen Psychologie entsprechend, objektiv über diese Erscheinungen urteilen mag, so ist es doch sicher, daß der Büsser von Manresa, der zu jener Zeit um seinen Glauben und um sein Seelenheil rang, in diesen Gesichtern wichtige göttliche Zeichen und Hinweise erblickte. Eine reine Beglückung empfand er bei solchen „göttlichen Heimsuchungen“ freilich nur selten, denn er erschrak vor den Gefahren seines innerlichen Lebens, die ihm erst jetzt ganz bewußt wurden. Bald quälte ihn die Ungewißheit, ob diese Erscheinungen auch wirklich göttlicher Herkunft seien und nicht etwa Einflüsterungen der bösen Geister entstammten. In diesem Zustand angstvoller Ungewißheit hatte er einmal eine Lichtvision, die einer Schlange glich und die ihm, trotz ihrer strahlenden Schönheit, bald unheimlich wurde. Als er bemerkte,



IGNATIUS, DURCH BUSSÜBUNGEN ERKRANKT
wird in Manresa von den Damen des Hauses Amigant gepflegt
Gemälde, Manresa



IGNATIUS VON LOYOLA
Gemälde von Tizian



IGNATIUS ALS „RITTER IÑIGO“

wie die Vision „in der Nähe des Kreuzes an Schönheit zu verlieren schien“, schloß er daraus, daß ihm in dieser Schlange nicht Gott, sondern der Teufel erschienen sei. Als bald griff er nach seinem Pilgerstab, um den Dämon mit heftigen Hieben zu verjagen.

Aber auch jene Gesichte, an deren göttlicher Herkunft er zunächst nicht zweifelte, machten ihm oft genug Schwierigkeiten, wenn sie sich nämlich zur unrechten Zeit einstellten. Das geschah des Abends, wenn er sich eben nach langen Bußübungen zur Ruhe legen wollte, und es hatte zur Folge, daß er nicht einschlafen konnte. Als er dann später daranging, Latein zu erlernen, überkamen ihn besonders während des eifrigen Studiums allerhand „neue geistliche Erkenntnisse und Empfindungen“, die ihn außerstand setzten, sich ernstlich mit seinen Vokabeln und Lehrsätzen zu beschäftigen. Nach und nach aber gewöhnte er sich daran, jede Erscheinung und Erleuchtung zur unrechten Zeit im vorhinein als „Anfechtung“ aufzufassen, denn er war fest überzeugt, daß Gott niemals einen seiner Diener an der Verrichtung eines frommen Werkes oder an der Durchführung eines wahrhaft nützlichen Vorsatzes hindere.

Eine Zeitlang hatte er in Manresa mit den schwersten Gewissensqualen zu kämpfen, mit einem plötzlichen Anfall von Skrupulosität, der ihn der Verzweiflung nahe brachte. Vergebens beichtete er immer häufiger und nahm seine bereits absolvierten Sünden jedesmal wieder in die Liste der Vergehungen auf; vergebens grübelte er und suchte sich jedes noch so kleinen Verstoßes gegen die göttlichen Gebote zu entsinnen. Trotz alledem geriet er nur immer tiefer in die ärgste Unsicherheit.

Niedergedrückt und ermüdet von seinen endlosen inneren Kämpfen, rief er eines Tages verzweifelt aus: „Da ich bei keinem Menschen und bei keinem Geschöpf Rettung finde, hilf du mir, Gott! Zeige mir, wo ich Hilfe suchen und finden kann; müßte ich auch einem Hund nachlaufen, um durch ihn gerettet zu werden, so würde ich es gewiß tun!“

Er geriet an den Rand des Selbstmordes und war einmal nahe daran, sich in einen Abgrund zu stürzen; im letzten Augenblick jedoch gab er seiner trostlosen Stimmung nicht nach, und es kam ihm zum Bewußtsein, daß Gott den Selbstmord verboten habe.

Es dauerte lange Zeit, bis er dieser Gewissensangst Herr zu werden vermochte, dann aber hat er es wie kein anderer ver-

standen, alle Regungen seines inneren Lebens zu beherrschen und in jedem Augenblick seine Seele zu kontrollieren und ihre Funktionen zu regeln. Die tiefen Einblicke, die er während jenes Aufenthalts in Manresa getan hat, diese Erfahrung von gefährlichen Abgründen, gepaart mit einem alles überwindenden Willen, führten ihn zuletzt zu jener Kenntnis der menschlichen Seele, die ihn in seinen späteren Jahren so bewunderungswürdig erscheinen ließ.

Er ist zuletzt imstande gewesen, die Bilder seiner einst so zügellosen Phantasie ebenso im Zaum zu halten wie seine Empfindungen der Trauer oder des Jubels; es gelang ihm, sich selbst so vollständig umzuformen, daß er im Laufe der Jahre zu einem ganz anderen Menschen mit anderen Affekten und Gedanken wurde.

Jede Handlung und jede Regung hatte zuletzt ihre vorgeschriebene Zeit: Die Messe etwa durfte nicht länger als eine halbe Stunde dauern, und eine Sanduhr hatte dafür zu sorgen, daß diese Frist nicht überschritten werde. „Erleuchtungen“ gestattete er sich nur während der Messe, und sogar die Tränen der Rührung und Erschütterung waren bei ihm nicht einfach eine regellose „*gratia lacrimarum*“ wie in den ersten Zeiten seiner seelischen Umwandlung, er weinte vielmehr nur dann, wenn ihm dies aus Gründen der inneren Disziplin angemessen erschien. In einem eigenen Tagebuch pflegte er solche Tränenergüsse zu vermerken und ihre Stärke und Dauer gleichsam abzumessen, ob es sich dabei bloß um einige Tränen gehandelt habe oder um einen „Tränenstrom mit Schluchzen“.

Jede praktische Regel der Exerzitien, jede Anweisung zur Erzeugung bestimmter Vorstellungen und zur Beseitigung anderer, ist aus Loyolas persönlicher Erfahrung hervorgegangen. Diese ganz subjektive Entstehung des Exerzitienbuches auf Grund eigener Erkenntnisse erweist sich nicht nur mit aller Deutlichkeit aus einem sorgfältigeren Vergleich zwischen seinem Leben und diesem Werk, vielmehr hat Ignatius selbst dies in einer Äußerung seinem Jünger Gonzales gegenüber ausdrücklich angegeben.

„Er sagte mir“, schreibt Gonzales, „er habe die Exerzitien nicht alle auf einmal gemacht, doch habe er einige Dinge, die er in seinem Inneren beobachtet, deren Nützlichkeit er erkannt hatte und die ihm auch für andere wertvoll zu sein schienen, schriftlich aufgezeichnet, so etwa die Gewissenserforschung mit Hilfe der Linien.“ Auch Ribadeneira, Loyolas erster Bio-

graph, berichtet, Ignatius habe seine Geistlichen Übungen verfaßt, „auf Grund genauer Beobachtung dessen, was in ihm selbst vorgegangen war“.

Die Schriftsteller des Ordens, insbesondere aber die spanischen Jesuiten, haben oft versucht, die Abfassung der Exerzitien als ein auf natürliche Weise nicht erklärbares Wunder darzustellen und das Entstehen dieses Werkes auf eine direkte Eingebung der Jungfrau Maria zurückzuführen. Sie berufen sich dabei auf den Umstand, daß Ignatius in Manresa noch über keinerlei theologische Bildung verfügt habe, und daß es daher nicht zu begreifen sei, wie er imstande gewesen sein könne, ohne himmlische Hilfe dieses Meisterwerk zu verfassen.

Auf der anderen Seite wieder haben viele Historiker, besonders aus benediktinischen und aus protestantischen Kreisen, nachzuweisen versucht, daß die Exerzitien überhaupt wenig mehr seien als eine Kopie früherer asketisch-mystischer Schriften. Besonders hat man auf das Exerzitienbuch des Benediktinerabtes Garcia de Cisneros sowie auf die „Vita Christi“ des Ludolf von Sachsen und auf die „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen hingewiesen und unverkennbare Ähnlichkeiten zwischen diesen Werken und Loyolas Geistlichen Übungen aufgedeckt.

Aber sowohl der Legende von der übernatürlichen Entstehung der Exerzitien als auch der textkritischen Untersuchung über die Unoriginalität dieses Werkes widerspricht der enge Zusammenhang zwischen dem von Ignatius verfaßten Büchlein und seinem persönlichen Erlebnis. Gewiß haben auch Bücher viel zu der eigenartigen Entwicklung Loyolas beigetragen, aber es wäre doch verfehlt, die Exerzitien einfach als Lesefrucht ansehen zu wollen. Niemals kann wohl das Resultat dieses an tiefen Erschütterungen reichen Lebens dadurch erfaßt werden, daß man versucht, alles an seinem Werk auf den Einfluß einiger Bücher und Schriften zurückzuführen.

Andererseits jedoch verliert sich bei näherer Betrachtung auch all das Wunderbare, das man in der Entstehungsgeschichte der Exerzitien hat finden wollen: Wohl hat Ignatius zu jener Zeit nur wenige Bücher gekannt, aber man kann deshalb doch nicht behaupten, er sei in mystischen und religiösen Dingen völlig unwissend und daher auf übernatürliche Inspirationen angewiesen gewesen.

Die Bücher, die Iñigo in seinem Schloß, auf dem Montserrat und in Manresa las, sowohl die „Vita Christi“ des Karthäuser-

mönchs Ludolf von Sachsen als die „Imitatio Christi“ des Rheinländers Thomas von Kempen, waren alle nichts anderes als Kompilationen aus den großen Werken der Mystiker. Besonders aber gilt dies von dem Exerzitienbuch des Benediktinermönchs Garcia de Cisneros, der seinen Klosterbrüdern auf dem Montserrat eine Blütenlese aller wertvollen Gedanken früherer Meister über die mönchische Askese hatte hinterlassen wollen.

Indem also Ignatius diese drei Bücher gründlich studierte, erlangte er damit zugleich Kenntniss von der ganzen mystischen Überlieferung, und es kann bei ihm unter diesen Umständen wohl kaum von einer „völligen Unbildung“ die Rede sein. Bedenken wir überdies, daß die Exerzitien keineswegs schon in Manresa, sondern erst viel später, zu der Zeit, da Ignatius an der Pariser Universität studierte, ihre endgültige Fassung gefunden haben, so erscheint das Rätsel vollends gelöst. Denn in Paris hatte er alle Gelegenheit, in die großen Werke der Scholastik einzudringen, und kam überdies in dem Kolleg Montaigu in enge Berührung mit der mystischen Schule der „Brüder des gemeinsamen Lebens“.

Er hatte sich somit vor der endgültigen Abfassung der Exerzitien bereits die nötige Vertrautheit mit dem Geist der asketischen Mystik verschafft; seine Vorbilder aber einfach zu kopieren, dessen hat er wohl kaum bedurft, denn auf Schritt und Tritt läßt sich in den Exerzitien die persönliche Erfahrung und die selbsterworbene Kenntniss feststellen. Jede Seite dieses Werkes legt für sein eigenes Ringen und Streben Zeugnis ab, für seinen Weg vom zügellosen Höfling und Ritter zum kühlen „Meister der Affekte“ und zum überlegenen, modernen Organisator.

An der Tafel der frommen Frauen

Den Anfängen der Gesellschaft Jesu lag eine sinnlose, romantische Phantasie zugrunde, die schon den Zeitgenossen Loyolas als eine undurchführbare „fromme Torheit“ hatte erscheinen müssen. Ebenso waren auch die Mittel, die Ignatius benützte, um seinen Plan zu verwirklichen, weltfremd und töricht; dennoch haben sich aus diesen kläglichen Anfängen die ersten Grundlagen des künftigen Weltordens entwickelt.

Als Ignatius, neu bekehrt und fieberhaft begeistert, darüber nachsann, auf welche Weise er am besten in die Schar der

Gottesritter eintreten könne, zeigte sich seiner unwissenden und unbeholfenen Seele plötzlich ein verlockender Weg, auf dem er sich durch besondere Heldentaten im Dienste des Himmels auszuzeichnen vermöchte; es war der abenteuerliche Gedanke, eine Fahrt nach dem Heiligen Lande zu unternehmen und dieses für die Christenheit zurückzuerobern.

Auf dem Krankenbett in Loyola hatte er in der „Vita Christi“ des Karthäusermönchs Ludolf von Sachsen eine Verherrlichung der heiligen Stadt Jerusalem gelesen, und diese Stelle hatte auf ihn einen tiefen Eindruck ausgeübt. „Beklagen wir“, schreibt Ludolf, „die Saumseligkeit der Christenheit in unseren Tagen, die so viele hehre Beispiele vor sich sieht und dennoch zögert, die Erde, die Christus mit seinem Blute geheiligt hat, den Händen der Feinde zu entreißen . . .“

Der große Traum des Mittelalters, Jerusalem wiederzugewinnen, ein Traum, der seit den Tagen Gregors des Siebenten durch Jahrhunderte das christliche Denken beherrscht hatte, spielte freilich zu den Zeiten Loyolas in der großen Politik keinerlei ernste Rolle mehr. Seitdem im Jahre 1291 Akkon, die letzte Feste der Kreuzritter, in die Hände der Araber gefallen war, hatten die Päpste nie wieder einen neuen Kreuzzug zustande bringen können. Die weltlichen Fürsten, ohne deren Beistand ein solches Unternehmen unmöglich war, sahen sich jetzt schon in ganz anders geartete Interessen verstrickt; ja, es gab bereits christliche Herrscher, die den heidnischen Sultan keineswegs mehr als den „Erbfeind der Kirche“ verabscheuten, die sich vielmehr ernstlich bemühten, ihn als Bundesgenossen für ihre Kriege zu gewinnen.

Sogar in der Vorstellungswelt des Volkes hatte der Gedanke an die Eroberung des Heiligen Landes damals bereits jede romantische Verlockung eingebüßt. Wohl war noch überall in Europa ein lebhafter, durch die Kreuzzüge geweckter Drang in die Ferne lebendig; das Zeitalter der Entdeckungen aber hatte diesen Abenteuertrieb in eine völlig neue Richtung gelenkt. Die Scharen, die einst von tödlichen Seuchen und von den wirtschaftlichen Nöten Europas nach Jerusalem getrieben worden waren, fanden nun in den neu entdeckten Welten jenseits des Ozeans ein viel verlockenderes Ziel.

Damit aber war die Rolle Jerusalems im Glaubenskampf endgültig zu Ende. Die Christen, die auch jetzt noch nach Palästina zogen, waren nicht mehr eroberungssüchtige Krieger, sondern friedliche Pilger, denen es nur mehr darum zu

tun war, der vielen, mit solchen Wallfahrten verbundenen kirchlichen Gnaden und Ablässe theilhaftig zu werden.

Ignatius von Loyola jedoch erträumte sich ein höheres Ziel. Er wollte die heiligen Stätten von der Herrschaft des falschen Propheten befreien und solcherart ganz allein, nur mit der Waffe der Demut ausgerüstet, vollbringen, was den Schwertern der stolzen Kreuzritter nicht gelungen war. Arm und barfuß, allen Gefahren trotzend, gedachte er als „streitender Ritter des Glaubens“ nach Jerusalem zu ziehen, um dort die Heiden durch die Waffe der Predigt und durch das heroische Beispiel des Martyriums für die wahre Kirche zu gewinnen.

Ebenso romantisch und lebensfremd wie dieser Vorsatz waren dann auch die Mittel, mit denen er ihn zu verwirklichen suchte. Die Fahrt dieses verspäteten Kreuzritters war nichts mehr als die abenteuerliche Reise eines Toren, und seine Erlebnisse glichen denen des jungen Königssohns im Märchen, der dank seiner Unbeholfenheit zwar stets in die größten Gefahren gerät, dennoch aber immer wieder heil aus ihnen hervorgeht. So bestand Ignatius, geschützt durch seine Torheit, den Kampf mit Seeräubern, mit martialischen Türken, mit gerissenen Betrügnern, Schwindlern und Straßenräubern; stets verließ er das Schiff, knapp bevor dieses in Seenot geriet, stets blieb er hinter den anderen Pilgern zurück und entging dadurch einem Unglücksfall, der die früher Angekommenen betraf, und zuletzt gelangte er doch immer sicher an sein Ziel. Jede Etappe dieser seltsamen Pilgerfahrt zeigt uns Ignatius als einen Einfaltspinsel, der ahnungslos durch unendliche Gefahren und Abenteuer hindurchtappt, schließlich glücklich zu seinem Ziele kommt und dann zuletzt doch als ein unbeholfener, einfältiger Tropf dasteht, während ihm der Siegespreis am Schluß zwischen den Händen zerrinnt. Eine seltsame, rührende Heiterkeit und Milde schwebt über dieser Pilgergestalt und verklärt alles, was dem sonderbaren Kreuzfahrer auf seiner Reise nach Jerusalem und zurück widerfährt.

Kaum war er in Barcelona eingetroffen, um von dort die Überfahrt nach Italien anzutreten, als auch schon der Hafen wegen der herrschenden Pest gesperrt wurde; so mußte er in der ihm völlig fremden Stadt den unbestimmbaren Zeitpunkt abwarten, da der Schiffsverkehr wieder aufgenommen werden würde.

Wie es sich für einen frommen Pilger geziemte, verbrachte er diese Zeit des untätigen Harrens mit eifrigen Kasteiungen,

Gebeten und frommen Besuchen in den Gefängnissen, Spitätern und Armenhäusern. Auch in den Klöstern erschien er regelmäßig, um dort mit Mönchen und Nonnen erbauliche Gespräche zu führen; besonders zog ihn das Kloster de las Jeronimas an, wo er sich damit beschäftigte, der neu eingetretenen und wegen ihrer Frömmigkeit allgemein bekannten Nonne Sor Antonia Estrada gottesfürchtige Erbauungsvorträge zu halten. Seinen Unterhalt beschaffte er sich ganz nach der Art der übrigen frommen Pilger durch Bettel in den Straßen, wobei er stets die eben erhaltenen Almosen zum größten Teil wieder an andere Arme verschenkte.

Schon damals hatte er einen Kreis von Jüngerinnen um sich, einen Schwarm von müßigen Frauen aus den höheren Gesellschaftsschichten, die sich durch fromme Neugier zu ihm hingezogen fühlten. Die erste dieser Gönnerinnen, Inez Pascual, war ihm begegnet, als er nach seiner Nachtwache vor dem Muttergottesbild auf dem Berge Montserrat die Straße nach Manresa eingeschlagen hatte.

Das eigenartige Aussehen des Wanderers hatte sofort das lebhafteste Interesse der reichen Dame auf sich gezogen. Sie sah einen jungen Mann von zierlicher Gestalt, in einen übermäßig langen Leinensack gehüllt, mit einem groben Strick umgürtet, um den Hals eine Kürbisflasche und in der Hand einen langen Stab. In seltsamem Gegensatz zu diesem Pilgergewand wirkte sein Gesicht jugendlich frisch und rosig; dieser Umstand fiel der frommen Frau sogleich als ungewöhnlich auf. Mit hinkenden Schritten trat Iñigo auf sie zu, schlug die Augen züchtig zu Boden und erkundigte sich mit gewählten Worten, die auf höfische Manieren schließen ließen, ob nicht in der Umgebung ein Hospiz sei, wo er übernachten könne. Von diesem Zusammentreffen an war Inez Pascual ganz für den gottesfürchtigen Pilger gewonnen.

Auch Frau Isabella Roser, seine zweite Gönnerin, machte auf ähnliche Weise seine Bekanntschaft; sie hatte sich ebenfalls zuerst durch das sonderbare Aussehen des fremden Pilgers angezogen gefühlt.

Ganz in Gebete versunken, hatte sie eines Tages im Dom von Barcelona gesessen, als sie beim Aufblicken plötzlich einen Bettler in grauem Büßerkittel wahrnahm, der auf den Stufen des Altars kniete, den rechten Fuß im landesüblichen Hanfschuh, den linken nackt und bloß. Unwillkürlich mußte sie fortan immer wieder den fremden Mann betrachten, so

lange, bis sie fast wähnte, über seinem Haupt einen seltsamen Glanz zu schauen und eine Stimme zu hören, die ihr zuflüsterte: „Sprich ihn an — sprich ihn an!“

Zu Inez Pascual und Isabella Roser gesellten sich bald zahlreiche andere vornehme Damen der Stadt. Wegen ihrer verehrungsvollen Anhänglichkeit an Ignatius nannte man diese Schar bald spöttisch „Iñigas“. Inez Pascual gewährte Ignatius Quartier; in ihrem Hause schlief er nachts auf dem harten Boden, nachdem er sich allabendlich blutig gegeißelt hatte; während des Tages verbrachte er viele Stunden in andächtigem Gebet, dann ging er betteln, kehrte gegen Abend mit etwas Geld zurück und pflegte, wenn der Baumwoll-Laden der Frau Pascual bereits mit einem Holzgitter verschlossen worden war, durch dieses hindurch seine Habe an die draußen versammelten Armen zu verschenken.

Für seine eigene Person benötigte Ignatius nur sehr wenig. Er trug sein Büßergewand, die Kürbisflasche um den Hals, die Bastschuhe an den Füßen, aß und trank kaum und ließ bei allem, dessen er unbedingt bedurfte, seine reichen frommen Freundinnen für sich sorgen. Wie es damals vielfach üblich war, wetteiferten diese guten Seelen darin, den frommen Pilger bei ihrer Tafel zu sehen und mit ihm erbauliche Gespräche zu führen.

Da saß er nun inmitten der frommen Damen, zumeist lange Zeit schweigend und nur aufmerksam dem Gang der Konversation lauschend. Dann sprach er von Gott, vom Seelenheil und von den Gedanken, die ihm während seiner Gebete und bei der Lektüre der Andachtsbücher gekommen waren. So ging es die ganze Zeit über, bis die Pest in Barcelona zu Ende war und die Schifffahrt wieder eröffnet wurde.

Dann aber erklärte er eines Tages, wie von ungefähr, der Schar der ihn umdrängenden Damen, er müsse sie nun für einige Zeit verlassen, denn Gott habe ihm jetzt seinen Weg gewiesen; er habe sich auch bereits auf einer kleinen Brigantine einen Platz für die Überfahrt nach Italien gesichert.

Bestürzt vernahmen die frommen Frauen diese Ankündigung und flehten Iñigo mit besorgten Worten an, doch von seinem Entschluß abzustehen. Niemals, meinten sie, dürfe ein so heiliger und in weltlichen Geschäften so hilfloser Mann sich den Gefahren einer solchen Reise aussetzen. Und als er auf alle ihre Einwände erwiderte, es sei Gottes unabänderlicher Wille, daß er reise, baten sie ihn flehentlich, er möge doch

wenigstens einen der italienischen Sprache kundigen Begleiter mitnehmen. Er aber schlug auch dieses Anerbieten aus, indem er erklärte, er nehme nur Glaube, Hoffnung und Liebe zu seinen Gesellschaftern.

Nun wollten die Damen dem Pilger wenigstens allerhand Eßwaren, Kissen und Decken spenden, damit er unterwegs keinen Mangel litte. Ignatius jedoch mußte inmitten dieser von allen Seiten auf ihn einstürmenden Liebesbeteuerungen schmerzlich erkennen, wie wenig ihn diese guten Frauen doch verstünden und wie schwer es offenbar für reiche Damen sei, die Allmacht Gottes wirklich zu begreifen. Mochten andere sich in ihrem mangelhaften Gottvertrauen mit Reisegeld, Eßwaren, Kissen und Decken ausstatten; ihm genügte ein fester Glaube als Wegzehrung. Mit bescheidenem Stolz lehnte er alle Unterstützungen ab, denn er wollte, so wie er dies von den Heiligen gelesen, arm und barfuß, im Büßergewand, mit Pilgerstab und Kürbisflasche, zur Wiedereroberung des Heiligen Landes ausziehen.

Die Reiseabenteuer eines Toren

Den Fahrpreis nach dem italienischen Hafen Gaeta hatte ihm der Schiffskapitän „um Gottes Barmherzigkeit willen“ erlassen, und den unbedingt nötigen Mundvorrat erbettelte er sich in den Straßen von Barcelona.

Ohne einen Groschen in der Tasche, krank und halb verhungert, langte er endlich nach einer bewegten Überfahrt und nach abenteuerlichen Fußwanderungen in Rom an, wo er sich die nötigen päpstlichen Pässe für die Reise nach Jerusalem beschaffen mußte. Sein fahles Gesicht und seine zerlumpten Kleider machten einen so erbärmlichen Eindruck, daß die Mitglieder der spanischen Kolonie in Rom sich dieses Landsmannes geradezu schämten und, um das Ärgernis aus der Welt zu schaffen, ihm energisch ihre Unterstützungen aufdrängten.

Als er dann, wenige Tage später, mit dem Segen des Papstes und den erforderlichen Dokumenten nach Venedig aufbrach, nötigten die Spanier ihn noch zur Entgegennahme einiger Goldstücke, die ihm seine beschwerliche Wanderung erleichtern sollten. Kaum aber war Iñigo dem Gesichtskreis dieser strengen Hidalgos entkommen, als er auch schon fast die ganze Summe dem nächstbesten Bettler schenkte.

Nun mußte er tagelang ohne jede Nahrung umherirren.

Sein Weg führte ihn durch verlassene, pestverseuchte Gegenden, durch Städte und Dörfer, die völlig ausgestorben schienen. Wer nicht hatte fliehen können, schloß sich in sein Haus ein, und mußte jemand auf die Straße treten, so eilte er mit einem essiggetränkten Tuch vor der Nase so rasch als möglich dahin. Iñigos bleiches und abgezehrtcs Antlitz erweckte überall Verdacht. Die Menschen flohen vor ihm und verschlossen ihm ihre Häuser, so daß er oft Tage hindurch wandern mußte, ohne ein Almosen oder ein Nachtquartier zu erhalten.

Trotzdem gelangte er endlich bis Chioggia, von wo aus er nach Venedig überzufahren hoffte. Aber dort empfing ihn die Nachricht, niemand dürfe die Lagunenstadt ohne ein Gesundheitszeugnis betreten; solche Atteste jedoch würden nur auf dem Sanitätsamt in Padua ausgestellt. Die übrigen Reisenden, die sich in Chioggia zusammengefunden hatten, eilten sogleich gegen Padua, während Iñigo dies infolge seiner Müdigkeit bald aufgab. Von den anderen zurückgelassen, legte er sich ganz allein auf offenem Feld zur Ruhe und schlief ein.

Am nächsten Tage aber, als die übrigen Reisenden noch in Padua auf ihre Atteste warteten, nahm er seinen Weg geradeaus nach Venedig und wurde von den Pestwächtern ohne alle Schwierigkeiten eingelassen. Dies erschien ihm wie ein Wunder; in Wahrheit aber hatte der Hohe Rat für die Dauer der großen Frühjahrsmesse gerade an jenem Tage die Quarantäne aufgehoben, damit nicht die Geschäfte und der Fremdenverkehr geschädigt würden.

Denn die venezianischen Nobili waren vor allem gute Kaufleute und wußten, daß die Existenz ihrer Stadt von einem unbehinderten Handel und Reiseverkehr abhing. Die frommen Pilger aber, die alljährlich um die Messezeit nach Venedig kamen und von dort ins Heilige Land reisten, spielten bei dem Frühjahrsgeschäft der venezianischen Händler eine nicht unwesentliche Rolle. Die Fremdenherbergen erhöhten um diese Zeit die Zimmerpreise, die Lebensmittelhändler brachten ihre Vorräte an Wurstwaren, Wein, Käse, Zucker, Anis und Süßholz an den Mann, die Textilfirmen verkauften den Pilgern große Posten Leintücher, Decken und Kissen, und auch die übrigen Branchen konnten einen regen Geschäftsgang verzeichnen; mußten doch die Reisenden sich vor der Abfahrt mit allem Nötigen, von Kesseln, Pfannen, Töpfen und Schüsseln anfangen, bis zu Kerzen, Feuerzeugen und Kübeln, in Venedig ausstatten.

Besonders aber machten die reichen Reeder um diese Zeit gute Geschäfte. Die weltfremden Pilger, denen in ihrem unbezwingbaren frommen Drang nach den heiligen Stätten jede Art der Beförderung recht war, bildeten weitaus die angenehmsten Passagiere. Man konnte sie ruhig in den finsternen, stinkenden und heißen Kielraum der großen, mit Warenballen übervoll beladenen Kauffahrteischiffe pferchen und dabei doch die höchsten Fahrpreise von ihnen fordern.

Auf dem Markusplatz und in den Herbergen wurde eifrig zwischen Wallfahrern und Schiffsleuten um den Preis der Überfahrt gefeilscht. Der eine Patron forderte neunzig Dukaten, andere unterboten diesen Preis, und auf ganz billigen Fahrzeugen gab es sogar Plätze um sechzig Dukaten.

Eine Weile hörte Iñigo verwundert den erbitterten Debatten seiner Reisegefährten zu und ging dann still seiner Wege, wie jemand, den dies alles überhaupt nicht betreffen konnte. Er hatte ja weder achtzig noch sechzig Dukaten, er hatte gar kein Geld, und so mußte die Vorsehung es schon anders anstellen, wenn sie ihn nach Jerusalem bringen wollte. Hatte Gott ihm doch auch gleich nach seiner Ankunft in Venedig ein Nachtquartier verschafft: Während die anderen Pilger um teures Geld zu sechst in schmutzigen, engen Gasthofszimmern hausten, war er, der sich still unter den Arkaden des Markusplatzes sein Lager bereitet hatte, von einem reichen Senator aufgefunden, in dessen Palast gebracht und dort fürstlich beherbergt und bewirtet worden.

Als er daher jetzt von den wegen des Fahrpreises feilschenden Pilgern weghumpelte, war er gar nicht in Sorge, wie er ins Heilige Land gelangen würde; und in der That traf er alsbald mitten im Gewühl der Menge auf einen alten Bekannten, einen reichen spanischen Kaufmann, der sich sofort bereit erklärte, ihm durch seine Verbindungen zum Dogen einen Freiplatz für die Überfahrt zu erwirken. Wirklich empfing der Doge den Kaufmann und dessen Schützling mit der größten Liebenswürdigkeit, und da gerade der neue venezianische Statthalter auf einem großen Schiff nach Cypern abreisen sollte, ließ der Doge Iñigo kurzerhand unter dessen Gefolge einreihen; so reiste er also jetzt auf Staatskosten und obendrein auf einem starken und geräumigen Fahrzeug.

Schon der weise Kalif Harun al Raschid hatte, bei aller Verehrung für Mohammed den Propheten, doch die Vorteile des Fremdenverkehrs nicht verkannt. So hatte er mit Karl

dem Großen einen Vertrag geschlossen, auf Grund dessen den Christen gegen Entrichtung angemessener Gebühren der freie Besuch der Heiligtümer in Palästina gestattet wurde. Dann hatte, während der Zeit der christlichen Herrschaft in Jerusalem, der Templerorden den Pilgerverkehr organisiert und mit dem Geldwechselgeschäft phantastische Summen verdient.

Nach dem Ende der Kreuzzüge waren die türkischen Landesherren wieder auf den alten Vertrag Harun al Raschids zurückgekommen, denn auch ihnen schien das Geld der frommen Pilger wichtig genug, daß sie um seinetwillen die sonst so verhaßten Christen ins Land lassen wollten. So konnten denn die Pilger wieder die unter türkischer Herrschaft stehenden heiligen Orte besuchen und dort ihre Andacht verrichten; ja, diesem Zustrom von Wallfahrern stand bald eine bis ins kleinste ausgearbeitete Organisation gegenüber und sorgte dafür, daß jeder Schritt, jeder Kniefall, jede andächtige Regung ein Erträgnis für die Lokalbehörden abwerfe.

Wenn ein Schiff in Jaffa Anker geworfen hatte und die Pilger beim Anblick des Heiligen Landes voller Ergriffenheit ihr Tedeum gesungen hatten, erschien sogleich ein türkischer Beamter mit mehreren mit Gewehr und Bogen bewaffneten Soldaten an Bord, um die Papiere der Reisenden zu kontrollieren und die erforderlichen Taxen einzuheben. Kaum waren dann die Pilger ans Land gebracht worden und hatten, verzückt und überwältigt von der Größe dieses Augenblicks, den Boden des Heiligen Landes inbrünstig geküßt, als sie sich auch schon von berittenen Soldaten umringt und wie eine Herde in einen schmutzigen Keller getrieben sahen; dort mußten sie, eng zusammengepfercht, so lange warten, bis der Dragoman für sie die geforderten Passagiergebühren an den Emir von Ramleh entrichtet hatte.

War dies erledigt, dann galt es noch, vor sechs alten Türken mit bis auf den Teppich herabwallenden Bärten zu erscheinen und ihnen Stand, Alter, Namen, Vatersnamen und Herkunft anzugeben und sich nach Bezahlung der entsprechenden Taxgebühr einen arabischen Geleitschein ausstellen zu lassen.

Auf Mauleseln, die um teures Geld gemietet werden mußten, und eskortiert von Soldaten, die unterwegs bald bittend, bald mit dem Gewehrkolben drohend die Wein- und Lebensmittelvorräte der Reisenden an sich brachten, durften die Pilger nun gen Jerusalem aufbrechen. In Ramleh wurden sie dann

von neuem in einen schmutzigen Stall getrieben, wo sie so lange einer Schar von zudringlichen Händlern ausgeliefert blieben, bis die Taxe für die Weiterbeförderung erlegt war.

Am Stadttor von Jerusalem endlich gab es eine neuerliche Gepäckrevision mit entsprechenden Gebühren, und von nun an war das Schicksal der Pilger den Mönchen des Franziskanerklosters auf dem Berge Sion anvertraut; diese regelten ihre Angelegenheiten beim türkischen Statthalter und sorgten für Unterkunft, Verköstigung und Führung der Wallfahrer.

Im Kloster erhielten sie sogleich ein stärkendes Frühstück, Teppiche, Kissen, Brot und Wein. Nach den heidnisch-gewaltsamen Einhebungsmethoden der wohlbewaffneten Türken mußte den Pilgern die demütige Art, in welcher die Mönche um die üblichen fünf Dukaten pro Kopf baten, als Ausdruck wahrer christlicher Milde erscheinen.

Nun kam endlich der große Augenblick, da sie, am Ziel ihrer beschwerlichen Fahrt angekommen, die heiligen Stätten besichtigen sollten; vorher aber trat ein Franziskaner unter sie und wiederholte in lateinischer, italienischer und deutscher Sprache eine Anzahl von Verhaltensmaßregeln, die ihnen schon auf dem Schiff eingeschärft worden waren. Sie sollten sich hüten, allein auszugehen, auf mohammedanische Gräber zu treten, bei der Besichtigung der Heiligtümer sich ungebührlich vorzudrängen, zu streiten oder zu lachen. Auch das Bekritzeln der Wände im Heiligen Grab mit Rötöl oder Kohle sollten sie unterlassen, da die Ungläubigen dies mit lästerlichem Spott aufnahmen.

Zusammen mit etwa zwanzig Pilgern, Deutschen, Schweizern, Niederländern und Spaniern, war auch Iñigo glücklich nach Jerusalem gelangt. Stets hatte sich im entscheidenden Augenblick irgendein mildtätiger Mitreisender gefunden, der an seiner Statt den Dragoman, den Emir, die Soldaten, die Paßkontrolleure, die Händler und die Mönche bezahlt hatte.

Nun stand er mit den übrigen in Reih und Glied, erhielt seine brennende Kerze in die Hand gedrückt und zog mit der ganzen Schar von einem heiligen Ort zum anderen. Überall lauschte er andächtig den Erläuterungen der Mönche, die an jeder Stätte erst einen erbaulichen Gesang anstimmten und dann rasch erklärten, was dieses Heiligtum bedeute und wieviel Ablässe sein Besuch den Pilgern einbringe.

Nach einem längst erprobten System führten die Franziskaner ihre Schutzbefohlenen in der Stadt und in der Um-

gebung umher und zeigten ihnen die Säule, an der Christus gegeißelt worden, das Sterbehaus Mariä, den Ort, wo Abraham den Isaak geopfert, die Häuser Simons des Aussätzigen, des armen Lazarus, des Herodes und der heiligen Anna, von zahlreichen weniger wunderbaren Sehenswürdigkeiten ganz zu schweigen.

Das andächtige Staunen der frommen Pilger erreichte jedoch seinen Höhepunkt, als sie vor der marmornen Kirche standen, die das Heilige Grab einschloß. Durch eine niedere, schmale Pforte betraten sie, einer hinter dem anderen, die brennende Kerze in der Hand, zaghaft den Kuppelraum, in den durch eine kreisförmige Öffnung in der Decke der Nachthimmel hereinblickte.

So stand nun Iñigo endlich an jenem geweihten Ort, nach welchem es ihn schon auf dem Krankenbett im väterlichen Schlosse so mächtig hingezogen hatte. Jetzt sah er beim Schimmer von neun Ampeln das graue, aus dem rohen Felsen ragende Grab des Heilands, die Stätte, um derentwillen die Blüte der christlichen Ritterschaft gestritten hatte, zu der von alters her die wahrhaft Frommen demütig gepilgert waren.

Für die übrigen Wallfahrer, die jetzt mit ihm das Grab umdrängten, die Messe hörten und die Kommunion empfangen, mochte diese Nacht nur ein besonders feierliches Erlebnis ihrer Reise bedeuten, von dem sie, in die Heimat zurückgekehrt, ihren andächtig lauschenden Angehörigen würden erzählen können. Iñigo aber gedachte diesen heiligen Ort nicht mehr zu verlassen. Hier wollte er den Rest seiner Tage verbringen, um dieses Grab mit den Waffen der Apostel für die Christenheit wieder zu erobern.

Die Pilger verweilten in dem Heiligtum, bis die Sterne in der Kuppelöffnung verblichen und der Morgen anbrach. Dann tat sich die kleine Pforte wieder auf, und alsbald wurden die Wallfahrer neuerdings hastig von einer Sehenswürdigkeit zur anderen geschleppt: Hier hatten die Juden das Kreuz zugericht, dort wieder die Kriegsknechte um die Kleidung des Herrn gewürfelt; auf jenem Stein hatte Christus gesessen, während man ihm die Dornenkrone aufs Haupt legte, und in jener Felsenspalte hatte man das Fußende des Kreuzes befestigt.

Auf dem Ölberg wiesen die Franziskaner den Ort, wo der Jungfrau Maria ein Engel erschienen, und die Stätte, an der Christus den Aposteln vom Jüngsten Gericht gepredigt habe.

Beim Eingang der Kirche auf dem Ölberg gab es sogar einen Stein zu besichtigen, der noch den Abdruck von Christi Fuß erkennen ließ; von diesem Stein, erklärten die Mönche, sei der Herr gen Himmel aufgefahren.

Keinen Augenblick lang hatte Iñigo über allen diesen Sehenswürdigkeiten den eigentlichen Zweck seiner Reise vergessen, und er hatte auch bereits die nötigen Schritte unternommen. Jeder Christ, der länger als üblich in Jerusalem verweilen wollte, mußte hierzu die Genehmigung der Franziskaner erlangen; so hatte Iñigo gleich nach seiner Ankunft um die Erlaubnis nachgesucht, dauernd im Heiligen Lande bleiben und sich der Heidenbekehrung widmen zu dürfen.

Seine Bitte war bisher nicht erledigt worden, aber er zweifelte nicht daran, daß er diese Erlaubnis erhalten würde. So traf er keinerlei Anstalten zum Aufbruch, obgleich die übrigen Pilger bereits ihre Habseligkeiten packten. Da ließ ihn der Franziskanerprovinzial Fra Angelo zu sich rufen und eröffnete ihm, auch er müsse, ebenso wie die anderen Wallfahrer, sogleich aus Jerusalem abreisen.

Gütig, aber mit dem sachlichen Ernst eines erfahrenen Beamten, setzte der Provinzial ihm auseinander, sein Vorhaben sei völlig undurchführbar. Die Türken gestatteten zwar den Pilgerverkehr im Heiligen Lande, duldeten jedoch keinerlei christliche Bekehrungsversuche. Schon andere vor Iñigo hätten Ähnliches unternommen und seien dabei von den fanatischen Mohammedanern entweder getötet oder aber gefangengenommen worden. Der Provinzial, der für den Frieden zwischen Christen und Türken verantwortlich sei, könne daher dieses Unternehmen weder billigen noch gestatten.

Ignatius wollte zuerst auf seinem Entschluß beharren und rief mit ritterlichem Eifer, er fürchte weder Tod noch Sklaverei; er gab jedoch seinen Widerstand sogleich auf, als Fra Angelo sich auf eine päpstliche Bulle berief, durch welche ihm die volle Oberhoheit über alle Christen in Jerusalem übertragen worden war. Als gehorsamer Krieger in der Heerschar Christi konnte Iñigo nicht anders als einem Befehl, der doch vom Papst, dem irdischen Feldherrn Gottes, ausging, Folge zu leisten.

Traurig humpelte er nun, seine Hanfschuhe an den Füßen, den Pilgerstab in der Hand, die Kürbisflasche um den Hals, durch das Jaffator hinaus, um sich solcherart mit jedem Schritt von der Heiligen Stadt zu entfernen und der Heimat zu nähern. Siegesgewiß war er einst ausgezogen, die geweihte Erde Jeru-

salems für die Christenheit zu erobern; wehmütig kehrte er jetzt zurück, unter dem Arm ein kleines Holzkästchen voll mit winzigen Steinsplintern, Erdklümpchen und Blumen von den verschiedenen heiligen Stätten. Dieses Kästchen gedachte er der liebenswürdigen Nonne Antonia Estrada vom Kloster de las Jeronimas bei Barcelona als Andenken an seine Pilgerfahrt mitzubringen.

Seelenrettung und Seelenverwirrung

So hatte sich dieser Heldenzug zur Eroberung des Heiligen Landes als ein abenteuerliches Unternehmen und als ein gänzlicher Fehlschlag erwiesen; aber auch die „Truppe gottes-eifriger Seelen“, die er nach seiner Rückkehr aus Jerusalem zu schaffen sich vornahm, blieb lange Zeit noch eine Gesellschaft von unreifen Schwärmern, und es sollte noch viele Jahre währen, bis aus diesen romantischen Anfängen wirklich eine „Gesellschaft Jesu“ hervorging.

Von allem Anbeginn hatte es Ignatius keineswegs bloß auf sein eigenes Seelenheil abgesehen, vielmehr war es ihm stets darum zu tun, andere Seelen zu „retten“ und solcherart eine apostolische Tätigkeit zu entfalten. Dieses Bestreben war bereits in Manresa, kurz nach seiner Bekehrung, deutlich hervorgetreten, und aus diesem Trieb waren auch eigentlich die Exerzitien hervorgegangen. Um seine Erfahrungen anderen Menschen zu vermitteln, hatte er sie schriftlich festgehalten, und auf Grund dieser Notizen erteilte er von nun an in fanatischem Bekehrungseifer seine Übungen allen Leuten, die ihm nur einigermaßen dafür geeignet erschienen.

Sein späterer Sekretär Polanco berichtet, er habe bereits in Manresa andere Leute in der Art und Weise unterrichtet, „die Seele durch Reue und Buße zu reinigen, das Leben Christi zu betrachten, eine gute Wahl anzustellen . . ., sich zur Liebe Gottes zu entflammen und endlich die verschiedenen Arten des Gebetes zu üben.“ Und dennoch: Wie kläglich sahen die ersten Wirkungen dieser „Seelenrettung“ durch die Exerzitien aus! Mit einem unernsten Zirkel von einfältigen, frömelnden Damen der vornehmen Gesellschaft beginnt jene Geschichte der Exerzitienpraxis, die schließlich zu der allgemein bewunderten großartigen Willensschule des Jesuitismus werden sollte.

Er selbst empfand keine Befriedigung in diesem Kreis von „bekehrten Seelen“, die ja doch nur durch eine ganz ober-

flächliche Schwärmerei mit ihm verbunden waren. Er hat späterhin erklärt, er habe weder in Manresa noch in Barcelona jene Menschen gefunden, die er im geistlichen Leben richtig hätte fördern können.

Noch ärger wurden die Dinge, als er bald nach seiner Rückkehr aus Jerusalem Barcelona verließ und nach Alcalá übersiedelte, um dort an der berühmten Universität zu studieren. Statt sich mit Anspannung aller Energie auf die ihm so fremde Wissenschaft zu konzentrieren, verwendete er auch jetzt den größten Teil seiner Zeit darauf, einen Jüngerkreis um sich zu scharen; denn immer leidenschaftlicher wurde seine Sehnsucht, anderen Menschen seine in Manresa erworbenen geistlichen Erkenntnisse zu vermitteln und möglichst viele Seelen zu reformieren.

Auch in Alcalá war es zunächst vor allem die Neugier, hervorgerufen durch sein seltsames und geheimnisvolles Aussehen, welche ihm Jüngerinnen zuführte. Barfuß, in einen hellgrauen bis zu den Füßen reichenden Kittel gehüllt, ging er in der Stadt umher und gebärdete sich ganz als Apostel einer neuen Sekte.

In der Stube des Armenhospizes, wo er Unterkunft gefunden hatte, oder aber in einer Scheune oder in den hinteren Räumen eines Bäckerladens hielt er mit seiner neu gewonnenen Gemeinde die Exerzitien ab. Arme, mit Sorgen beladene Frauen aus dem Volke waren es, die sich hier um ihn geschart hatten und jetzt seinen Übungen folgten, Arbeiterinnen, junge Lehrmädchen, enttäuschte Ehefrauen, Mägde, Zofen und Prostituierte.

Als gegen diesen ganzen Kreis späterhin der Verdacht der Ketzerei auftauchte, ließen die Behörden zahlreiche Zeugen einvernehmen, deren protokollarisch festgehaltene Aussagen ein lebendiges Bild von dem Treiben dieses schwärmerischen Bundes entwerfen.

„Ich habe viele verheiratete Frauen und Mädchen gesehen, die Iñigo besuchten“, erklärte der Pförtner des Hospizes. „Unter ihnen war die siebzehnjährige Tochter des Steuernehmers Isidro, ferner die ebenso alte Tochter des Juan de la Parra, die Beterin Isabel Sanchez, Beatriz Davila und die Frau des Saumsattlers Juan. Es kommen Tag für Tag so viele, daß ich mich ihrer nicht genau entsinnen kann... Manchmal erscheinen sie schon früh am Morgen, mitunter aber auch zu allen anderen Stunden bis zum Anbruch der Nacht...“

Diese Frauen sahen in Ignatius einen Heiligen und verehrten ihn mit völliger Hingebung. „Ich kam an das Haus der Beata Isabel Sanchez, die hinter der Kirche San Francisco wohnt“, erzählte der Franziskanermönch Rubio dem Inquisitor. „Als ich dort zur Türe hineinsah, bemerkte ich im Hofe auf einer Strohmatte mehrere Personen: Ein barfüßiger junger Mensch saß auf einem Stuhle, und vor ihm knieten zwei oder drei Frauen in betender Stellung. Sie sahen zu dem jungen Mann auf, und er sprach mit ihnen; was er ihnen sagte, habe ich nicht gehört. . . . Am selben Abend aber kam die Beata Sanchez noch spät des Nachts zu mir und erklärte: ‚Vater, nehmt keinen Anstoß an dem, was Ihr heute gesehen habt; der junge Mann ist ein Heiliger!‘“

Ignatius aber beschränkte sich jetzt nicht mehr darauf, in erbaulichen Gesprächen über die Grundgedanken seiner Exerzitien zu reden, er begann vielmehr, einzelne Frauen in systematischer Weise seelisch zu behandeln, indem er sie veranlaßte, „einen Monat lang immer mit ihm zu sprechen“ und in diesen Gesprächen sich aller begangenen Sünden zu erinnern; sie sollten bis in die Tiefe ihrer eigenen Seele hinabtauchen, alles Böse, was sie jemals gedacht oder getan, noch einmal gegenwärtig erleben und es dadurch für immer überwinden.

Er hatte damals also bereits jene Methode entdeckt, die es ermöglichte, die menschliche Seele durch planmäßige Übungen aufs tiefste aufzuwühlen; noch aber ermangelte ihm die Kraft, die solcherart geweckten dunklen Triebe auch im Zaum zu halten, sie wirklich zu beherrschen und durch weise Seelenführung zu meistern.

„Er sagte mir selbst“, gestand die frühere Dirne Maria de la Flor, „daß ich schon nach der zweiten Woche sehr traurig sein würde, ohne zu wissen warum. . . . Als mich dann mehrmals eine tiefe Schwermut überkommen hatte und als ich auch von anderen Frauen hörte, daß sie unter noch heftigerem Trübsinn litten, fragte ich Inigo: ‚Was ist das? Woher kommen diese Anwandlungen?‘ Er jedoch antwortete: ‚Solches tut uns der Teufel an, wenn wir in den Dienst Gottes eintreten!‘. . . . Eine von uns hat sogar behauptet, sie habe den Teufel leibhaftig gesehen, als ein sehr großes schwarzes Ding. Und als das bei ihr geschah, sah ich sie ohnmächtig zu Boden sinken. . . .“

Bei allen Jüngerinnen mit Ausnahme der Ehefrauen stellten sich damals Ohnmachtsanfälle ein; manche von ihnen wurden

zwanzigmal bewußtlos, eine verlor „bei dem Anblick des Teufels“ die Sprache. Junge, fröhliche Mädchen, die früher Ball gespielt, sich geputzt und sich unbefangen vergnügt hatten, wälzten sich jetzt in furchtbaren Qualen auf dem Boden, kaum daß sie begonnen hatten, in die Finsternisse ihres Inneren hinabzusteigen.

„Einige Male wurde ich ohnmächtig und verlor das Bewußtsein“, gab das Lehrmädchen Anna de Benavente zu Protokoll. „Bisweilen hatte ich solches Herzweh, daß ich mich auf dem Boden hin- und herwälzte und die anderen mich festhalten mußten, da ich gar nicht zur Ruhe kommen konnte . . . Ofters noch als ich hatte Leonor, die Magd meiner Mutter, solche Ohnmachtsanfälle, und ich sah auch Maria de la Flor, Anna Diaz und zwei andere Mädchen das Bewußtsein verlieren . . .“

Diese kleinen Lehrmädchen und unglücklichen Frauen waren mit Ignatius nicht mehr bloß durch oberflächliche Frömmigkeit verbunden wie die reichen Damen in Barcelona; willig ließen sie sich von ihm leiten und demütig nahmen sie alle Qualen des Absturzes in die „Hölle ihrer Sünden“ auf sich. Aber den Ausweg aus diesem Inferno fand fast keine von ihnen, denn Ignatius wußte zwar bereits, wie man die Seele bearbeiten müsse, damit sie mit allen Sinnen die Hölle sehe, höre, rieche, schmecke und betaste, die Fähigkeit aber, diese einmal revoltierten Gemüter auch wieder zum dauernden Frieden zurückzuführen, sollte er erst in einem weit höheren Stadium innerer Reife erlangen. Das Ergebnis seiner Tätigkeit in Alcalá war also nichts mehr als eine bei seinen Anhängerinnen hervorgerufene Reihe von ekstatischen Zuständen, von Symptomen einer recht bedenklichen Schwarmgeisterei.

Nicht minder verworren war auch die Gemütsverfassung der ersten männlichen Gefolgschaft. Kurze Zeit nach seiner Ankunft in Alcalá hatten sich neben den vielen Frauen auch vier exaltierte junge Männer an den sonderbaren Studenten herangedrängt: Calixto de Sa aus Segovia, Juan de Arteaga aus Estepa, Lope de Caceres aus Katalonien und der Navarrese Juan de Reinalde.

Diese jungen Leute machten unter der Leitung von Ignatius dessen Geistliche Übungen durch und waren fortan, solange sie mit ihm in persönlicher Berührung standen, seine absolut ergebenden Werkzeuge; in Alcalá und später in Salamanca halfen sie ihm eifrig bei seinen „Seelenrettungen“. Aber auch

diese Verbindung führte nicht so sehr zu einer wahrhaft inneren Jüngerschaft als vielmehr zu einem theatralischen Nachahmen von Loyolas äußerem Gebaren.

Obzwar sie alle in der Lage waren, ihren Unterhalt selbst zu bestreiten, setzten sie unter seinem Einfluß doch ihren Stolz darein, als Straßenbettler Almosen zu sammeln und von diesen ihr Dasein zu fristen. Entgegen allen Universitäts-sitten trugen sie die gleiche auffallende Gewandung wie Iñigo, eng anliegende, bis an die Füße reichende graue Kittel, sowie seltsam geformte und gefärbte Mützen. Bald kannte jedermann in der ganzen Stadt diese kleine Gruppe exaltierter Studenten, und die Straßenjugend verlieh ihnen den Spott-namen „ensayalados“, „Männer in Wolltüchern“.

Sowenig die Beziehung dieser Jünglinge zu ihrem Meister auf mehr beruhte als auf einer unreifen Schwärmerei, sowenig war sie auch von dauerndem Bestand. Als Ignatius späterhin Spanien verließ, um in Paris weiterzustudieren, folgten ihm seine Anhänger nicht, und er wartete vergebens, daß sie nachkommen würden. Kaum war seine persönliche Einwirkung geschwunden, so fiel auch der ganze Bund wieder auseinander.

Arteaga bewarb sich mit Erfolg um eine einträgliche Pfründe des Ritterordens von San Jago, Reinalde wurde Mönch, Caceres ging in seine Heimatstadt Segovia zurück und führte dort das zufriedene Leben eines begüterten Mannes. Calixto aber, einst der begeistertste von ihnen, fuhr später als Begleiter einer frommen Dame nach Westindien, machte dort einträgliche Geschäfte und endete als reicher Herrscher in Salamanca.

Dieser seltsame Kreis von verzückten Jünglingen und Frauen mußte notwendig den Argwohn der kirchlichen Behörden erregen. Die Umgebung von Alcalá galt als Sitz der „Alumbrados“, jener seltsamen Sekte von spanischen Mystikern, gegen welche die Inquisition gerade damals energisch zu Felde zog. Bald wurde auch gegen Ignatius der Verdacht laut, er sei ein Anhänger dieser Sekte. Eingehende Verhöre wurden angestellt, mehr als einmal wurden Ignatius und seine Jünger verhaftet, schließlich aber beschränkte man sich darauf, daß man ihm, da ihm jede theologische Bildung fehle, die weitere Werbung von Anhängern streng untersagte und ihn sodann wieder seines Weges ziehen ließ.

Ein ähnliches Schicksal wie in Alcalá wurde ihm auch in Salamanca zuteil, wohin er sich nach seiner Enthftung be-

geben hatte, um seine Studien fortzusetzen. Dort leiteten die Behörden ebenfalls eine Untersuchung ein, und wieder endete die Sache nach einem eingehenden Verhör mit der Freisprechung unter der Bedingung, daß er sich fernerhin allen Predigens enthalte.

Da ihn trotzdem der Drang zur „Seelenrettung“ nicht ruhen ließ, beschloß er endlich, Spanien überhaupt zu verlassen, und so brach er um das Ende des Jahres 1527, einen mit Büchern bepackten Esel vor sich hertreibend, zu einer Fußwanderung nach Paris auf.

Das Bekehrungswerk in der Studentenbude

Unter den Pariser Studenten wurde er bald zu einer bekannten Figur, denn täglich konnte man ihm in der engen, schmutzigen „Hundegasse“ zwischen den Kollegien Montaigu und Sainte Barbe begegnen. Er machte damals den Eindruck eines hageren, älteren Mannes mit vornehmen Gesichtszügen, der jedoch durch sein ungesundes, abgehärmttes Aussehen, durch den wirren dunklen Bart und durch seinen schmutzigen, langen schwarzen Talar recht unangenehm wirkte.

Während Ignatius noch im Kolleg Montaigu die Anfangsgründe der Grammatik studierte, verschwand eines Tages aus dem Nachbarkolleg Sainte Barbe der spanische Student Amador, der bis dahin als Musterschüler gegolten hatte, in Gesellschaft zweier anderer Spanier, des Studenten Peralta und des Doktors de Castro.

Schon früher hatte man an den drei jungen Männern eine seltsame Gesinnungswandlung wahrgenommen. Sie hatten seit einiger Zeit ihre Studien vernachlässigt und unaufhörlich gebetet und meditiert, bis sie dann der Reihe nach ihre Bücher, Kleider und Möbel verkauften, den Erlös verschenkten und schließlich nur mehr von erbettelten Almosen lebten. Gleich nach ihrer Flucht stellte sich dann heraus, daß sie zu alledem von jenem spanischen Studenten Iñigo de Loyola verführt worden seien und daß sie sich auch bei diesem im Hospital St. Jacques aufhielten. Als bald zogen ihre Kollegen, einige Hundert an der Zahl, vor das Hospital, stürmten dieses, bemächtigten sich der Flüchtlinge und brachten sie mit Gewalt in das Kolleg zurück.

Erst nach diesem neuerlichen Mißerfolg vermochte Ignatius in Paris jene Männer zu finden und für immer an sich zu fesseln, die in Zukunft den Kern seines Ordens bilden sollten. Als sich

die Aufregung über die Flucht der drei Spanier einigermaßen gelegt hatte, trat Ignatius selbst in das Kolleg Sainte Barbe ein.

Er teilte dort die Stube mit zwei anderen Studenten, die sich eben eifrig für ihre Prüfungen vorbereiteten, und ordnete sich zunächst ganz still diesen Arbeitsgefährten unter; aber schon von dem Augenblick an, da er das Zimmer bezog, war er von dem Vorsatz beherrscht, sich jener beiden Seelen zu bemächtigen. Noch niemals hatte sich ihm eine so vortreffliche Gelegenheit geboten, die Objekte seines Bekehrungseifers zuerst in der Enge einer Zimmergemeinschaft sorgfältig beobachten und an ihnen die Wirkung jedes Wortes ausprobieren zu können.

Peter Faber, der eine von seinen neuen Wohngenossen, war ein tiefgründig gelehrter Mann; er beherrschte die subtilsten Feinheiten des Aristoteles, so daß ihn sogar die Lehrer um seine Meinung fragten, wenn es galt, schwierige Streitfragen über die Auslegung dieses Philosophen zu entscheiden. Ignatius bemerkte aber trotzdem sehr bald, daß sich hinter dem disziplinierten Wissen dieses savoyardischen Bauernsohnes noch immer eine in Not und Verwirrung befangene Seele verberge, das abergläubische Gemüt des früheren Hirten, die tiefe Furcht vor bösen und gefährlichen Mächten, die einst den Knaben auf den Alpenwiesen beängstigt hatte und die sich auch jetzt durch die Logik des Aristoteles nicht ganz verschrecken ließ.

Es sollte lange Zeit dauern, bis Ignatius sich Fabers wirklich bemächtigen konnte. Eine kleine Geldsumme, die er sich von reichen niederländischen Kaufleuten erbettelt hatte, bot ihm die erste Handhabe, um eine Annäherung herbeizuführen; denn Peter Faber war arm und litt schwer unter seinem kräftigen Appetit. Unaufdringlich gab Ignatius ihm die Möglichkeit, sich satt zu essen.

Endlich kam der Augenblick, da sich Faber seinem neuen Zimmergenossen zu eröffnen begann. Schrittweise hatte ihn Ignatius während der gemeinsamen Studien dahin gebracht, daß dieser bäuerlich-verschlossene Mensch von seinem früheren Leben zu erzählen begann, und zuletzt brach alles Verborgene elementar aus seiner Seele hervor. Ignatius sah jetzt den zwölfjährigen Hirtenknaben vor sich, der inmitten seiner Herde, von panischer Gewissensangst befallen, ein Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte. Nun rang der erwachte Mann qualvoll mit sich selbst, um sich unter tausend Trieben und

Anfechtungen rein zu erhalten. „Meine Versuchungen“, hat Faber später selbst erzählt, „bestanden in sündhaften Vorstellungen, die der Engel der Finsternis in mir erregte und deren Natur ich nicht erkennen konnte, da mir die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister noch abging.“

Bald hatte sich Faber ganz dem Einfluß seines neuen Lehrmeisters überliefert. Von Ignatius geleitet, rang er sich allmählich durch die chaotischen Wirrnisse seiner Seele zu einer beglückenden Klarheit und Ordnung hindurch. Denn durch die Exerzitien mit ihrem „Examen particulare“ lernte er jetzt, das quälende allgemeine Sündengefühl, das ihn bisher zu erdrücken gedroht hatte, in seine Bestandteile aufzulösen und dann jede Sünde einzeln auszulöschen.

Franz Xavier, Loyolas zweiter Zimmergenosse, war einer von jenen hochaufgeschossenen, lebensfrohen jungen Studenten, die sich mit leichter Anmut über alle Mißhelligkeiten hinwegzusetzen scheinen. Das Lernen machte ihm kaum sonderliche Mühe, und so konnte er einen großen Teil seiner freien Zeit auf der Seine-Insel verbringen, wo er mit anderen jungen Leuten um die Wette sprang und focht. Die Nacht sah ihn nur selten in der kleinen Stube des Kollegs; meist kam er erst gegen Morgen von seinen in lustiger Gesellschaft unternommenen Streifzügen durch die zweifelhaften Spelunken des „Quartier latin“ zurück. Sein Lebensziel war die Erlangung einer reichen Pfründe in seinem Heimatland Navarra, und sein eifrigstes Bestreben ging dahin, seinen etwas zweifelhaften Anspruch auf den Adelstitel in aller Form verbrieft zu erhalten. Zu diesem Zweck führte er eine rege Korrespondenz und verfaßte häufig Gesuche an alle möglichen Ämter und Behörden.

Ignatius aber, der ihn beständig mit stiller Aufmerksamkeit beobachtete, konnte auch jene sonst unbemerkten Augenblicke wahrnehmen, in denen dieser so sorglos scheinende Jüngling, unsicher geworden, vor sich hinstarrte, ermüdet von dem leeren Gleichmaß ewig wiederholter Ausschweifungen, erschreckt durch den Anblick von Physiognomien, denen die neue Lustseuche ihr drohendes Mal eingebrannt hatte.

Der Weltmann Xavier empfand gegen Ignatius lange Zeit einen starken Widerwillen, und das bigotte Gehaben dieses älteren Stubengenossen stieß ihn ab. Ignatius drang ja bei jeder Gelegenheit in seine Kollegen, sie sollten sich zu einem „christlichen Leben“ bekehren, und ließ keinen Anlaß vorübergehen,

ohne salbungsvoll einen frommen Spruch von sich zu geben; mit Spott erzählte man sich von ihm, er habe einmal, von einem Kollegen zu einer Billardpartie aufgefordert, nur unter der Bedingung eingewilligt, daß er im Falle des Sieges seinem Gegner geistliche Übungen erteilen dürfe. Das alles war danach angetan, bei Franz Xavier lebhafteste Gefühle der Mißbilligung und der Abneigung wachzurufen.

Ebenso wie bei Peter Faber benützte Ignatius aber auch bei Xavier das Geld als erstes Hilfsmittel zur Eroberung der Seele. Der leichtsinnige Student kam niemals mit seinen Mitteln aus, geriet häufig in Geldverlegenheiten und nahm es dann gerne an, wenn ihm der sonst so gering geachtete Ignatius helfend beisprang.

Einmal aber, als Xavier eben schwungvoll seine ehrgeizigen Zukunftspläne entwickelte, ließ Ignatius nach einer Weile ganz beiläufig das Wort aus dem Evangelium Matthäi einfließen: „Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne, und nähme doch Schaden an seiner Seele?“

In seinen hochfliegenden Erörterungen durch dieses fast boshaft klingende Schriftwort unterbrochen, empfand Xavier diese Bemerkung als höchst unangebracht; später aber drängte sich ihm der Satz des „lächerlichen Frömmers“ stets von neuem auf, sooft fortan die Unterhaltungen und Zerstreuungen für eine Weile aussetzten und Xavier sich selbst überlassen blieb. Vergebens kämpfte er gegen die anwachsende Gewalt seines Gewissens und versuchte krampfhaft, wie zum Trotz, sein weltliches Leben weiterzuführen; das Bibelwort wucherte in ihm, nährte sich von allen seinen bösen Stunden, von Enttäuschungen, bleierner Müdigkeit und von jedem noch so kleinen Anlaß zur Selbstbesinnung.

Immer aufmerksamer hörte Xavier den Gesprächen Loyolas über geistliche Dinge zu, binnen kurzem bat er ihn geradezu um Belehrung und Führung, und bald hatte er nicht nur seine fröhlichen Zechgenossen vergessen, sondern sich auch von jenen Männern losgesagt, die den neuen humanistischen Ideen anhängen und die er bis dahin als seine Lehrer und Vorbilder betrachtet hatte.

Das religiöse Gefühl war in Franz Xavier so übermächtig geworden, daß er nun sogar gewillt war, sein eben erworbenes Lehramt niederzulegen und sich nur mehr der geistlichen Meditation zu widmen; Ignatius mußte ihn geradezu mit Gewalt dazu nötigen, seinen Beruf noch eine Zeitlang weiter auszuüben.

Xavier ist später zu einem der glühendsten Apostel der Ignatianischen Lehren geworden, und in ihm hat der Geist Loyolas die reichste Blüte getrieben. Der einst so leichtsinnige Weltmann zog als der erste Jesuitenmissionar nach Indien und Japan hinaus und schrieb dort Gedichte, die in ihrer brennenden Kraft der geistlichen Sehnsucht zu den schönsten Zeugnissen katholischen Empfindens gezählt werden müssen:

„An solcher Lieb' ich meine Lieb' entzünde.
Und wär' der Himmel nicht — ich müßte lieben!
Und wär' die Hölle nicht, ich flöh' die Sünde!
Säh' Höll' und Himmel ich in nichts zerstieben,
Daß Lohn nicht mehr, nicht Strafe mehr bestünde:
Die Lieb' um Liebe wär' mir dennoch blieben!“

Die Gründung der Gesellschaft Jesu

Kurz nach der Gewinnung von Faber und Xavier hatten sich aus den Kreisen der Pariser Studentenschaft auch andere Anhänger um Ignatius gesammelt. Die Spanier Lainez und Salmeron waren aus Alcalá in die französische Hauptstadt gezogen, und Ignatius hatte sie getroffen, als sie eben vor ihrer Herberge von den Pferden stiegen; ohne weiteres hatten sie sich dem Landsmann, von dem sie schon in Alcalá gehört hatten, angeschlossen. Auch der Portugiese Rodriguez war rasch gewonnen, denn er war seiner ganzen Natur nach zu religiöser Schwärmerei veranlagt und dadurch für eine hingebungsvolle Jüngerschaft prädestiniert. Bobadilla endlich, ein verarmter Edelmann, der seine Studien nur unter den größten Entbehrungen zu betreiben vermochte, wurde, ebenso wie Faber und Xavier, zuerst durch Geldunterstützungen füglich gemacht, bis Ignatius ihn dann auch innerlich an sich fesselte.

Sie alle machten, jeder für sich, unter der Leitung Loyolas die Geistlichen Übungen. Noch immer hatte diese Absolvierung der Exerzitien manches Schwärmerische an sich. So verschmähte es Faber damals, trotz des ausnehmend kalten Winters, sein Zimmer zu heizen, und machte einen Teil der Exerzitien unter freiem Himmel in dem tief verschneiten Hof seines Hauses; nachts schlief er im Hemd auf einem Holzhaufen, und volle sechs Tage hindurch nahm er nicht einen Bissen Nahrung zu sich.

Als sich jene kleine, aber vollkommen verlässliche Schar von Gottesstreitern um ihn gesammelt hatte, glaubte Ignatius

sein Werk schon fast vollendet zu haben. In Wirklichkeit aber sollten sich erst jetzt die eigentlichen und die ernstesten Schwierigkeiten ergeben. Nun galt es ja, dieser kleinen Schar ihre Aufgabe zuzuweisen; da aber zeigte es sich alsbald, daß Ignatius noch keinerlei praktisch zu verwirklichendes Ziel vor sich sah. Denn was er an jenem Himmelfahrtstage des Jahres 1534 seiner Truppe in flammenden Worten auseinandersetzte, war nichts anderes als der alte phantastische Traum von der Eroberung Jerusalems.

Obwohl er schon auf seiner Pilgerfahrt die wirklichen Verhältnisse im Heiligen Lande, die schwierige Lage der dort lebenden Christen, die Macht und den fanatischen Glaubenseifer der Türken hinlänglich aus eigener Anschauung kennengelernt hatte, eröffnete er dennoch seinen Jüngern, sie sollten nach Jerusalem ziehen und dort durch friedliche Bekehrung der Ungläubigen das große Werk vollbringen, das den Kreuzfahrern von ehemals nicht gelungen war. Sie alle gelobten in der Marienkapelle auf dem Montmartre kniend Keuschheit und Armut und schworen, zu einem festgesetzten Zeitpunkt nach dem Heiligen Land aufzubrechen.

Bei allem Enthusiasmus konnte Ignatius des gefaßten Entschlusses nicht mehr ganz froh werden; wenn er sich dies auch nicht eingestehen wollte, so war doch seine leuchtende Hoffnung, das Reich Christi im Heiligen Lande aufrichten zu können, bereits von tiefen Zweifeln überschattet. In der Vorahnung, daß sein Plan sich als undurchführbar erweisen könne, hatte er darum schon jetzt für ein zweites Programm vorgesorgt: Wenn sich die Reise nach Jerusalem bis zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht verwirklichen lasse, wollten sie alle nach Rom ziehen und dem Papst ihre Dienste antragen.

Somit hatte also dieses Gelübde auf dem Montmartre, welches die eigentliche Gründung der Gesellschaft Jesu bedeutet, bereits einen seltsamen inneren Bruch erlitten. Zwei Eventualfälle waren vorgesehen, und statt daß das Gelübde einem klar gefaßten Vorsatz die unverbrüchliche feste Form verliehen hätte, bildete es in seiner Zwiespältigkeit eine seltsam verklausulierte Mischung von blindem Enthusiasmus und pessimistischer Voraussicht kommender Schwierigkeiten.

Die Zweifel Loyolas sollten sich bald als sehr berechtigt erweisen, denn der Kreuzzug der kleinen Truppe fand schon in Venedig sein vorläufiges Ende. Von Paris waren sie alle unter vielen Entbehrungen bis in die Lagunenrepublik ge-

zogen, einzig von dem brennenden Wunsch beseelt, das Heilige Land zu erreichen. Von Venedig aus entsandte Ignatius drei Jünger nach Rom, die dort den Papst um die Pässe nach Jerusalem bitten sollten.

Der greise Papst Paul der Dritte, ein Anhänger und Schüler des Humanisten Pomponius Letus, ließ sich, einem alten Brauch gemäß, bei Tisch gerne philosophische und theologische Disputationen vortragen; bei dieser Gelegenheit stellten dann die anwesenden Doktoren den Rednern heikle theologische Fangfragen, und der Papst hatte sein Wohlgefallen an den spitzfindigen dialektischen Kunststücken, die sich hieraus ergaben.

Zu einem solchen theologischen Mittagsmahl wurden die drei Ignatiusjünger durch die Vermittlung des kaiserlichen Gesandten Pedro Ortiz bald nach ihrer Ankunft in Rom zugezogen. Die jungen Magistri der Pariser Fakultät bewiesen bei diesem Anlaß die Gründlichkeit ihrer Kenntnisse, und der Papst sagte ihnen gnädig jede Unterstützung bei ihrer Pilgerfahrt zu. Freilich bemerkte Paul, der genau von den Kriegsvorbereitungen der Venezianer gegen die Türken unterrichtet war: „Meinen Segen gebe ich euch gerne, aber ich glaube nicht, daß ihr die Reise so bald werdet antreten können!“

Der Papst sollte recht behalten. Als Ignatius mit seiner Schar endlich aufbrechen wollte, begann der langwierige Türkenkrieg, der jede Reise nach mohammedanischen Ländern unmöglich machte.

Ignatius hat das Heilige Land zeit seines Lebens nicht wiedergesehen; dennoch geriet sein abenteuerliches Eroberungsprojekt niemals ganz in Vergessenheit. Noch Jahrzehnte später, als der Jesuitenorden bereits längst seine nüchterne, klare und bewußte Organisation erhalten hatte, als Ignatius selbst zum besonnenen, klug wägenden Ordensgeneral geworden war, bemächtigte sich seiner noch einmal die romantische Idee eines neuen Kreuzzuges. Mitten zwischen den trockensten, sachlichsten Verwaltungsmaßregeln arbeitete er ein Projekt aus, das er dem Kaiser zu unterbreiten gedachte, und das auf die Eroberung Jerusalems abzielte.

Freilich sahen die Mittel, die er nunmehr anwenden wollte, schon ganz anders aus; er hatte mittlerweile gelernt, daß im Kampf gegen die Türken mit frommer Demut allein wenig auszurichten sei, und so setzte er denn jetzt dem Kaiser ganz nüchtern auseinander, wie nötig es sei, eine Kriegsflotte von

einigen hundert Schiffen aufzustellen und die dazu erforderlichen Geldmittel durch eine große Spezialsteuer aufzubringen.

Verwirklicht wurde dieser Plan ebensowenig wie der frühere Gedanke einer friedlichen Gewinnung der Mohammedaner durch Predigt und Martyrium. Dennoch aber ist dieses Bestreben Loyolas, Ungläubige in den Schoß der Kirche zurückzuführen, für die weitere Entwicklung des Ordens höchst bedeutungsvoll geworden, denn hier lagen bereits die Anfänge jenes apostolischen Missionswerkes, das die Jesuiten zu den größten Erfolgen führen sollte.

Damals aber, im Jahre 1537, als es sich endlich zeigte, daß der Krieg eine Überfahrt nach Jerusalem bis auf weiteres unmöglich machte, war die kleine Truppe genötigt, den zweiten Teil ihres auf dem Montmartre beschlossenen Programms zu verwirklichen. Doch auch dieser Plan war nicht minder romantisch als der erste: Sie wollten dem Papst ihre Dienste anbieten; worin aber diese Dienste eigentlich zu bestehen hätten, darüber herrschte bei ihnen keinerlei Klarheit.

Der Papst selbst wurde durch dieses Angebot, das sich späterhin als der Beginn einer neuen und großartigen Ära für die Macht des Heiligen Stuhles erweisen sollte, geradezu in Verlegenheit gebracht. Als Ignatius, begleitet von Lainez und Faber, zu Beginn des Jahres 1538 an der Kurie erschien, fand er dort, wie er selbst später erklärt hat, „die Fenster geschlossen“. Denn Paul der Dritte, der sich vor allem für die hohe Weltpolitik interessierte, war eben eifrig bemüht, die große kriegerische Verwicklung zwischen dem deutschen Kaiser und dem König von Frankreich zu entwirren; was konnten ihm da jene drei Magistri aus Paris bedeuten, die ihm nicht mehr zu bringen hatten als eine ebenso begeisterte wie unklare Ergebenheit!

Da es sich aber gerade fügte, daß Paul für die Universität in Rom Lehrkräfte benötigte, erteilte er Lainez und Faber den Auftrag, an der „Sapienza“ theologische Vorlesungen zu halten; dann reiste er zu den Friedensverhandlungen zwischen König Franz und Karl dem Fünften nach Nizza ab und kümmerte sich einstweilen nicht weiter um seine neue Hilfstruppe.

Modernen Aufgaben entgegen

Die lange Wartezeit in Venedig hatte der kleinen Gesellschaft Gelegenheit geboten, sich zum erstenmal praktisch zu betätigen. In der ganzen Struktur der von Ignatius geschaffene-

nen Truppe lag die Tendenz zu einer Wirksamkeit nach außen, denn die Kräfte dieser nach militärischem Muster organisierten Vereinigung drängten ganz von selbst nach Aktivität. Die Mitglieder des Bundes hatten das lebhafteste Bestreben, irgend etwas zu leisten, sich durch irgend etwas auszuzeichnen, im Kampfe für das Reich Christi auf jede erdenkliche Weise tätig zu sein.

Unter allen anderen geistlichen Bruderschaften ragte damals besonders der kurz zuvor gegründete Orden der Theatiner hervor. In ihm trat zum erstenmal der neue Geist der katholischen Reformation in Erscheinung: Streng in ihren Grundsätzen, bestrebt, der Welt ein Beispiel der Tatkraft und Aufopferung zu geben, leisteten die Theatiner zur allgemeinen Bewunderung in den Spitälern hingebungsvolle Krankenpflege. Wer noch hoffend an eine Wiederbelebung der fast ganz verfallenen katholischen Frömmigkeit zu glauben vermochte, richtete seine Blicke erwartungsvoll auf die Theatiner.

Es konnte nicht ausbleiben, daß Ignatius und seine Genossen versuchten, mit den Theatinern zu wetteifern. Sie stürzten sich auf die Krankenpflege, auf die Fürsorge für Arme, Gefangene und Sterbende, bei welcher Gelegenheit sie eine geradezu übermenschliche Hingabe bewiesen. An die Stelle ihres Ehrgeizes, die Kreuzritter zu übertrumpfen, trat nun allmählich das Bestreben, es dem Theatinerorden gleichzutun; dieser Wunsch verleitete sie bald zu Taten, die oft weniger darauf abzielten, den Kranken zu helfen, als diese vielmehr lediglich zu Objekten zu machen, an denen sie ihre eigene heroische Selbstüberwindung üben konnten.

Ignatius hatte ja schon unmittelbar nach seiner Bekehrung im Spital zu Manresa ähnliche Beweise eines pathetischen Heroismus geliefert. Er hatte sich unter jene Kranken gemengt, deren Gebrechen den größten Abscheu hervorriefen, und als er fühlte, daß seine Sinne gegen den Gestank, den Schmutz und all das Widerliche rings um ihn revoltieren wollten, hatte er sich sogleich dazu gezwungen, gerade die am meisten abstoßenden Insassen des Krankenhauses liebevoll zu umarmen.

Ganz in diesem Sinne verhielten sich jetzt seine Anhänger in den venezianischen Spitälern. Nicht bloß, daß sie die niedrigsten Dienste verrichteten, die vor Schmutz starrenden Fußböden fegten und scheuerten, die Nachtgeschirre reinigten, Verstorbene aufbahrten und Gräber schaufelten; sie

wählten sich gerade jene Arbeiten, die am meisten geeignet waren, Ekel und Abscheu hervorzurufen.

Als Franz Xavier einmal von einem der Kranken gebeten wurde, diesem seine Eiterbeulen aufzukratzen, und als er spürte, daß ihn hierbei eine Übelkeit anwandeln wollte, führte er sogleich seine mit dem Eiter des Patienten bedeckte Hand zum Munde, um die Selbstüberwindung auf die äußerste Probe zu stellen. Simon Rodriguez wieder lud einen Leprakranken, dem man die Aufnahme in das Spital verweigert hatte, in sein eigenes Zimmer ein und teilte sein Bett mit ihm.

Ein anderes Mal, auf der Reise von Venedig nach Rom, übernachtete Rodriguez in Ravenna in einem Spital; dort waren die Tücher des Bettes, das man ihm anbot, noch naß von dem Eiter eines Kranken. Von Ekel geschüttelt, wollte Rodriguez zuerst diese Lagerstatt nicht benützen; dann jedoch legte er sich, um sich für seine Schwäche zu strafen, nackt in ein Bett, in welchem unmittelbar vorher ein Mann an der Läuse-sucht gestorben war und das noch von Ungeziefer wimmelte.

Die ganze Lebensweise der kleinen Truppe war damals von solchen schwärmerischen Mortifikationsidealen beherrscht. Sie gingen in Lumpen umher und wohnten in verfallenen Häusern ohne Fenster und Türen, in denen sie den Malaria-fliegen schutzlos ausgesetzt waren. Dazu hungerten sie, bettelten und verschenken das Erbettelte wieder. Da aber ihre Entbehrungen und ihr Elend nicht das Ergebnis einer wirklichen zwingenden Not waren, ermangelte dies alles doch des wahren Ernstes und der inneren Rechtfertigung; es hatte stets etwas Gesuchtes und Theatralisches an sich. Der Umstand aber, daß diese Schwärmer überhaupt anfangen, sich für die Übelstände ihrer Zeit zu interessieren und auf brauchbare Mittel zu deren Bekämpfung zu sinnen, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in ihrer Denkungsweise. Langsam entwickelte sich aus unreifer Schwärmerei die jesuitische Organisation, die nun schrittweise ihren nüchternen Aufgaben zustreben sollte.

Denn hatte sich der Blick dieser ersten Jesuiten erst einmal von phantastischen fernen Idealen den praktischen Nöten zugewandt, so zeigten sich alsbald überall Probleme, zu deren Lösung gerade diese militärisch disziplinierte „Compañía de Jesús“ berufen schien.

Gab es doch in diesem sechzehnten Jahrhundert, in der vielgerühmten Blütezeit der Künste, der kultivierten, antik-

heiteren Lebensformen und des freien „Renaissance-Menschentums“, auch reichlich hilflose, dem Schwarzen Tod und dem Aussatz verfallene Kranke, um die niemand sich kümmerte, die ohne Pflege auf schmutzigen Lagerstätten dahinsiechten, bis ihre Kadaver in Massengräber verscharrt werden konnten. Während Philosophen, Dichter und schöne Frauen jubelnd die Befreiung des Individuums feierten, fielen zugleich zahllose Kinder, deren sich kein Mensch annahm, der völligen Verwahrlosung anheim, gingen Tausende an Hunger und Entbehrungen unbeachtet zugrunde.

Schon kurz nach ihrem Eintreffen in Rom hatten Ignatius und seine Jünger Gelegenheit, zu beweisen, wie sehr sie mittlerweile schon gelernt hatten, praktische Übel mit praktischen Mitteln zu bekämpfen. In dem kalten Spätherbst 1538 brach in der heiligen Stadt eine schwere Hungersnot aus, und die Menschen stürzten haufenweise auf offener Straße vor Entkräftung zusammen. Da zogen nun die Jesuiten Nacht für Nacht mit Fackeln und Tragbahren umher, lasen die Verhungerten auf und brachten sie in das Haus, das ihnen ihr Verehrer Antonio Frangipani als Wohnstätte angewiesen hatte. In planmäßig organisierten Sammlungen von Haus zu Haus erbettelten sie Geld, Lebensmittel, Kleider, Brennholz und Stroh und konnten so ihren Schützlingen Speisen verabreichen, sie kleiden und sie am warmen Feuer auf Strohlager betten.

Bald aber erkannte Ignatius auch, wie ohnmächtig jede noch so hingebende und aufopfernde individuelle Hilfeleistung bleiben mußte, gemessen an jenen sozialen Nöten, die, tief in der ganzen Struktur der Gesellschaft wurzelnd, als dauernde Einrichtungen seit urdenklichen Zeiten bestanden. Da konnte es ihn nicht mehr befriedigen, wenn er mit seiner Truppe bald hier, bald dort einigen Kranken und Hungernden zu Hilfe eilte; was ihn jetzt bewegte, war das Bestreben, das Übel in seiner Gesamtheit zu bekämpfen, und das Objekt, an dem er mit den Seinen nun seine Tatkraft erproben wollte, war nicht mehr der einzelne in Not geratene Mitmensch, es war vielmehr die gesamte menschliche Gesellschaft. Dieser Not aber war nicht einfach durch ein liebevolles Unterstützungswerk in diesem oder jenem Falle, sondern nur durch eine zweckmäßige Organisation der Hilfeleistung im großen beizukommen.

Zum erstenmal weitete sich nun die mittelalterliche, auf spontanem Mitgefühl beruhende Nächstenliebe zum wohl-durchdachten sozialen Fürsorgewerk, und indem die Jesuiten

diesen Weg einschlugen, wuchsen sie als die ersten über die bis dahin übliche karitative Tätigkeit der geistlichen Bruderschaften weit hinaus.

Der große, begeisterte Schwung, die rückhaltlose Hingabe an ein geistliches Ziel, deren nur der mittelalterliche Mensch in solchem Maße fähig gewesen ist, hatte sich bisher in einer nüchterner gewordenen Umgebung nur mehr in lächerlichen, romantisch-theatralischen Posen äußern können; diese Energie wurde nun allmählich umgewandelt und sollte fortan in den Formen einer streng rationalistischen Organisation von zwingender Kraft weiterleben.

Manches von den damals gefaßten Plänen blieb freilich im Entwurf stecken, kam nicht über die Anfänge hinaus, scheiterte und mußte schließlich fallen gelassen werden. In den Absichten aber, die allen diesen Bestrebungen zugrunde lagen, offenbarte sich bereits deutlich jene neue Art des sozialen Denkens, wie sie sich bis zur Gegenwart immer klarer entwickelt hat.

Schon die Übel, deren Bekämpfung sich die Jesuiten jetzt zur Aufgabe machten, ähnelten in vielem den Mißständen, von denen auch unsere Gegenwart noch erfüllt ist: Bettelei, Arbeitslosigkeit, Kinderverwahrlosung und Prostitution. Der von Ignatius ersonnene Plan, an allen größeren Orten Zentralstellen zur Aufsicht über die Bettler zu errichten, für die Arbeitsfähigen eine Stellenvermittlung, für die Alten und Kranken aber aus öffentlichen Mitteln Versorgungshäuser zu schaffen, dieser Plan konnte nicht ausgeführt werden; er ist ja auch heute noch, in einer Zeit des weit höher entwickelten sozialen Verantwortlichkeitsgefühls, nicht völlig realisiert worden. Auch der Gedanke, verwahrloste Kinder in eigenen Heimstätten unterzubringen, kam nicht über geringfügige Ansätze hinaus.

Die größte Bedeutung hat Ignatius damals wohl den Schäden der Prostitution beigemessen, und ihrer Bekämpfung hat er seine eifrigsten Bemühungen gewidmet. Gewiß spielte hierbei seine religiöse Auffassung von der Sündhaftigkeit fleischlicher Lust und von der Pflicht, verirrte Seelen aus den Schlingen des Satans zu retten, eine große Rolle; dennoch aber zeugt sein Bestreben, der Prostitution Einhalt zu gebieten, auch von seinem für die sozialen Klagen der Zeit empfindlicher gewordenen Gehör.

Denn in jenen Tagen forderte bereits die aus Frankreich und Spanien eingeschleppte Lustseuche zahlreiche Opfer aus

allen Kreisen der römischen Gesellschaft. Nicht nur in den verrufenen Gegenden bei der Engelsburg, an den Tiberbrücken, rings um die Friedhöfe und hinter den Läden der Geldwechsler auf der „Via dei Banchi“, irrten kranke oder vor der Seuche zitternde, hilflose und verachtete Dirnen umher; auch in den mit schweren Teppichen und Brokaten, kostbaren Bildern und vergoldeten Ledervorhängen geschmückten Salons der großen Kurtisanen, um den reich mit silbernen Gefäßen, venezianischen Gläsern und blumengefüllten Vasen gezierten Tisch, im Kreise der hier versammelten Kardinäle, Aristokraten, Kaufherren, Künstler und Gelehrten, schienen jetzt die amüsanten Gespräche erzwungen, klang das Lob der „freien Liebe“ und der „großen Hetäre“ verlogen und unecht. Denn hinter allen diesen leichtfertigen Plaudereien und Lobgesängen auf die Erotik, hinter allen Festen, Freuden und Umarmungen, verbarg sich jetzt die zitternde Angst vor der Ansteckung; wußte doch die Chronik der Hetärensalons täglich neue Opfer zu nennen.

Wenn man bis dahin in der Kurtisane die Wiederverkörperung des antiken Liebesideals erblickt hatte, so begann man jetzt, den früher so verherrlichten Prostituierten zu fluchen. Auch mancher Renaissancekardinal mußte nun, angesichts der Seuche, wieder daran glauben, daß die reichbestickten Kleider und Samtpantöffelchen Blendwerk, daß die farbigen Bänder und kostbaren Halsketten Schlingen des Satans seien; durch das Parfüm der zierlichen Handschuhe schien mit einem Male ein verdächtiger Schwefelgestank hervorzudringen, und die Kammerzofen, Eunuchen und Negersklavinnen der großen Kurtisanen verwandelten sich in den Augen bestürzter Kleriker in fratzenhafte Satansdiener.

Während man aber in den vornehmen Zirkeln noch bemüht war, die herrschende Bestürzung galant zu verbergen, schrie die Straße bereits ihre Empörung in alle Welt hinaus. Eine förmliche Revolte gegen den Hetärenkult war nun ausgebrochen: Von allen Seiten ertönten bittere Spottlieder, in denen die Dirnen als Verbreiterinnen der schrecklichen Krankheit mit den unflätigsten Schimpfworten bedacht wurden. Die Volksdichter und Sänger zogen durch die Stadt, sammelten Gruppen um sich und lehrten die Straße ihre neuen „Syphilislieder“.

Als Ignatius nun verkündete, er wolle sein Leben darum geben, auch nur die Sünden einer einzigen Dirne in einer einzigen Nacht zu verhindern, da wirkte dieser Ausspruch

nicht bloß als eine pathetische Phrase, denn er traf bei hoch und niedrig auf Gemüter, die unter dem Schrecken der Lustseuche wieder angefangen hatten, die fleischliche Liebe als eine Sünde anzusehen. So erschien denn die von Ignatius unternommene Rettungsaktion für gefallene Mädchen und Frauen keineswegs bloß als die Tat eines religiösen Eiferers, sondern als ein Schritt zur Beseitigung einer brennenden sozialen Not, und daher kam es auch, daß ihm bei diesem Unternehmen die Aufmerksamkeit und die Unterstützung aller Gesellschaftskreise zuteil wurde.

Vor allem bemühte sich Ignatius, Ehefrauen zu retten, die den Lockungen von Kupplerinnen erlegen waren, von jenen Weibern, über die Pietro Aretino klagt: „Wie Uhus oder Schleiereulen kommen sie des Abends aus ihrem Nest hervor und klopfen Klöster, Höfe, Bordelle und Schenken ab; hier holen sie eine Nonne ab, dort einen Mönch; diesem führen sie eine Kurtisane zu, jenem eine Witwe, dem einen eine Ehefrau, dem anderen eine Jungfer; die Lakaien befriedigen sie mit den Zofen ihrer Herrschaft, der Haushofmeister kriegt zum Trost seine Gebieterin . . .“

Ignatius und seine Mitarbeiter wurden bald zum Schrecken der Kupplerinnen. Mit dem Spürsinn von Polizeiagenten forschten sie allen jenen Nestern der Gelegenheitsmacherei nach, lauerten stundenlang vor den Haustoren und fingen dann die dorthin gehenden Frauen ab, um ihnen ins Gewissen zu reden. Wurde hierauf eine von Reue erfaßt, dann brachten die Jesuiten sie in bürgerlichen Familien unter, wo ihnen Quartier, Pflege und ein anständiger Erwerb geboten wurde. Ignatius selbst sammelte bei reichen Leuten Gelder und gründete ein Asyl für gefallene Frauen; in diesem „Marthahaus“ lebten die früheren Prostituierten unter strenger Aufsicht, verrichteten allerlei Arbeiten und durften die Anstalt nur dann endgültig verlassen, wenn sie gelobt hatten, in ein geordnetes bürgerliches Leben zurückzukehren.

Der Weg zur Weltherrschaft

Von allen Formen der sozialen Wirksamkeit, wie sie die Jesuiten in diesen ersten Jahren entfaltet hatten, sollte allein die Predigt, wenngleich in veränderter Gestalt, auch in späterer Zeit Bedeutung für die Gesellschaft Jesu behalten, ja, sie wurde fernerhin sogar zu einer der Grundlagen für die größten Erfolge des Ordens.

Schon in Venedig hatte Ignatius in jenem Kreise reform-begeisterter Katholiken, der sich um den Benediktinerabt Cortese gebildet hatte, oft genug von den bestürzenden kirchlichen Zuständen der Zeit sprechen gehört. Er hatte erfahren müssen, wie vollständig die Vertreter des Klerus verweltlicht seien, wie sehr sie jeden Einfluß auf das Volk verloren hatten.

Die Bischöfe weilten fern von ihren Diözesen und ließen sich durch Mietlinge vertreten, die Pfarrer betrachteten ihr Amt bloß als ein bequemes Gewerbe, beschränkten sich darauf, gegen Entgelt Kinder zu taufen, Brautpaare zu trauen und Tote einzusegnen, und lebten im übrigen vergnügt mit ihren Konkubinen, ohne sich im mindesten um die religiösen Zustände ihres Sprengels zu bekümmern. Die Kirchen selbst waren vielfach wenig mehr als ein Ort, wo man zusammenkam, um seine Geschäfte zu besprechen oder mit einer hübschen Dame zu schäkern; es gab Städte, in denen im Dom Gerichtssitzungen abgehalten wurden, und in anderen Städten diente die Kirche geradezu als Börse.

Auch die Klöster waren, von wenigen Ausnahmen abgesehen, der größten Verlotterung anheimgefallen. Von den Nonnenkonvikten konnte Kardinal Contarini öffentlich erklären, sie nähmen die Stelle von Bordellen ein. Aber auch die vornehmen Orden, wie jener der Benediktiner, die sich von der Sittenverderbnis rein erhalten hatten, entbehrten jeder lebendigen Berührung mit dem Volk. Die stolzen und gelehrten Mönche gingen dort ganz in einem Leben der vornehmen Bildung und der Beschaulichkeit auf, ohne irgendwie auf die Menge einzuwirken.

Somit blieb die Bevölkerung fast ganz sich selbst überlassen und verlor jeden Respekt vor der kirchlichen Autorität. Zugleich entstand eine kaum zu verstehende religiöse Unwissenheit, so daß viele Leute weder das Vaterunser noch die zehn Gebote kannten; in manchen Gegenden von Süditalien war die Menge wieder völlig ins Heidentum zurückgefallen, und auch in den Städten warfen viele Halbgebildete die christlichen Heiligen mit den antiken Göttern wahllos durcheinander. Jene Kreise, die von wirklicher Frömmigkeit erfüllt waren, wendeten sich in großer Zahl mehr oder weniger offen dem Protestantismus zu.

Von dem gesamten Klerus erhielten allein die Bettelmönche, die Franziskaner, Dominikaner und Augustiner, einen gewissen Kontakt mit den Volksmassen aufrecht. Sie waren

die einzigen, die zu der Menge sprachen, die noch die Predigt pflegten. Aber auch die Mitglieder dieser Orden waren von der allgemeinen Verrottung in Glaubensdingen nicht freigeblieben. Um die Aufmerksamkeit des indifferent gewordenen Volkes auf sich zu lenken, wendeten sie häufig die größten Mittel an und inszenierten bei ihren Predigten mit Hilfe gemieteter Komplizen schwindelhafte „Wunderheilungen“.

Im Gegensatz zu dieser Verrottung waren, ebenso wie in der Krankenpflege, auch hier die Theatiner mit gutem Beispiel vorangegangen; Kardinal Caraffa, der spätere Papst Paul der Vierte, erschien persönlich auf den verlassenen Kanzeln der römischen Kirchen, um das Volk vor dem kommenden göttlichen Strafgericht zu warnen.

Zu einer planmäßigen Aktion aber wurde die Volkspredigt erst von dem Augenblick an ausgestaltet, als Ignatius und seine Jünger sich ihrer zu bedienen begannen. In Gruppen zu zweit zogen sie schon von Venedig aus nach Vicenza, Monfelicce, Bassano, Verona und Treviso, stellten sich auf belebten Plätzen auf, stiegen auf einen Stein oder eine Bank, luden durch lebhafte Gesten und Hüteschwenken die Umstehenden ein, ihnen zuzuhören, und hielten dann, unbekümmert um das Hohngelächter der Spötter, ihre Predigt. Dies wiederholten sie so lange, bis ihr feuriges Pathos das Auditorium doch ergriff und sich immer mehr Zuhörer meldeten, welche die Beichte ablegen und kommunizieren wollten.

Auch in Rom wurde diese Tätigkeit fortgesetzt. Wenige Monate, nachdem die kleine Truppe dort eingetroffen war, verteilten sich die Jünger Loyolas als Prediger in die wichtigsten Kirchen, teils im Zentrum der Stadt, teils in den Armenquartieren. In immer größeren Scharen strömte ihnen bald das Publikum zu, denn gemäß einer von Ignatius ausgegebenen Weisung, „daß man beim Volke mehr durch die Glut des Geistes und der Augen wirke als durch gewählte Worte“, vermieden sie jeden oratorischen Schmuck, sprachen aber dafür möglichst eindringlich, schwungvoll und anschaulich.

Sie hatten es damals noch ganz auf die grobe Überrumpelung der menschlichen Seele abgesehen und suchten ihre Zuhörer durch überschwengliche Ausmalung der himmlischen Seligkeit einerseits, durch die Erweckung der Angst vor den Höllenstrafen andererseits zu erschüttern. Erst langsam, im Laufe der Zeit, erkannten sie dann, daß mit solchen Mitteln eine bleibende Sinneswandlung nur selten erreicht werden konnte.

Um einen Kreis von verlässlichen, glaubensstarken Anhängern um sich zu sammeln, mußten sie nach und nach von der Methode der theatralischen Erschütterung abgehen, und immer mehr suchten sie jetzt, neben der Predigt, auch nach anderen Mitteln, die ihnen eine dauernde Leitung der Seelen ermöglichen konnten.

Hierzu erschien den Jesuiten nun vor allem die Beichte als besonders geeignet; hatte diese doch von jeher als eines der stärksten Mittel zur Läuterung gläubiger Menschen gegolten. Nicht nur, daß von den frommen Katholiken die Beichte als eine vorgeschriebene Pflicht angesehen wird, auch andere Religionen und Kulturen hatten die außerordentliche Wichtigkeit des vertraulichen Bekenntnisses schon früh erkannt.

„Wißt ihr“, sagt bereits Seneca, „weshalb wir unsere Laster geheimhalten? Weil wir ganz mit ihnen verwachsen sind. Ihr Bekenntnis aber ist ein sicheres Zeichen für die Heilung.“ Und im zweiunddreißigsten Psalm Davids heißt es: „Darum bekenne ich Dir meine Sünde und verhehle meine Missetat nicht. Ich will dem Herrn meine Übertretung bekennen. Da vergabst Du mir die Missetat meiner Sünde.“

Die indischen Gesetze des Manu erklären: „Je aufrichtiger und freiwilliger der Mensch seine Sünden bekennt, desto vollkommener wirft er sie von sich, so wie die Schlange ihre Haut abstreift.“ Ähnliche Anpreisungen eines freiwilligen Bekenntnisses lassen sich fast bei allen Völkern finden, bei den Peruanern ebenso wie bei den Türken, den Tibetanern und den Japanern. Um so mehr haben die großen Lehrer der christlichen Kirche stets die außerordentliche Bedeutung der Beichte hervorgehoben; hat diese doch nach der katholischen Doktrin vor allem als eine unerläßliche Vorbereitung für den mystischen Akt der Kommunion zu gelten.

In diesem Sinne hatte auch Ignatius schon in Manresa der Beichte besondere Bedeutung beigemessen, denn unter dem Einfluß älterer mystischer Schriften war er bestrebt gewesen, so oft als nur irgend möglich das Sakrament der Kommunion zu empfangen. Jetzt aber trat immer stärker die Idee der Gewissenserforschung, der ständigen, systematischen Kontrolle über alle seelischen Regungen, in den Vordergrund: In jenem der Beichte vorhergehenden „Examen conscientiae“ war ja der Pönitent genötigt, dem Beichtvater seine ganze Seele zu erschließen und alle begangenen Verstöße gegen die Gesetze der Kirche aufzuzählen; in diesem Zustand einer

mehr oder weniger vollkommenen Zerknirschung mußte der Beichtvater als allmächtiger Richter erscheinen, ausgestattet mit der Gewalt zu binden und zu lösen; wenn dieser Richter dann dem Beichtkind Ermahnungen und Ratschläge erteilte, konnte er damit leicht die volle Gewalt über dessen Seele an sich reißen.

So begannen denn Ignatius und die Seinen jetzt überall, wo sie auftraten, sogleich mit einer lebhaften Agitation für die Beichte einzusetzen, und sie konzentrierten von nun ab ihre ganze Kanzelberedsamkeit darauf, möglichst viele Zuhörer in den Beichtstuhl zu drängen.

Ignatius selbst gab das Beispiel. Wenn er in der Kirche Santa Maria della Strada in Rom predigte, wußte er, trotz seiner mangelhaften Kenntniss des Italienischen, die Zuhörer so zu erschüttern, daß sie, von Reue getrieben, in hellen Scharen zu den Beichtstühlen eilten, um dort die Vergebung ihrer Sünden zu erlangen.

In dem Maße aber, als die Jesuiten eine immer größere Zahl von Beichtkindern gewannen, entwickelte sich in ihnen auch die Erkenntnis, daß nicht bloß die Macht über die Seelen der Masse wichtig sei, sondern vor allem die Beherrschung jener wenigen Menschen in einflußreicher Stellung, von denen das Schicksal der Völker abhing. Von dem Augenblick, da ihnen nach und nach die Herrschaft über das Gewissen der Könige und der Fürsten zufiel, begann erst die eigentliche politische Rolle der Jesuiten. Der Weg zur Weltherrschaft, der zuerst von den unmittelbaren Betätigungen der Menschenliebe zum organisierten sozialen Wohlfahrtswerk geführt hatte, ging nun neuen Zielen entgegen, indem die Tätigkeit des Ordens sich mehr und mehr der geistlichen Leitung der Fürsten zuwandte; denn in den Herrschern sah der Jesuitenorden von nun ab die Personifizierung der Volksgesamtheit.

Ignatius hat die welthistorische Mission der von ihm geschaffenen Gesellschaft ziemlich bald mit völliger Klarheit erkannt. Als an ihn und an die Seinen zuerst die Aufgabe herantrat, den Fürsten Beichtväter zu stellen, erhob sich anfangs manches Bedenken, ob denn die Annahme so hoher Stellungen mit der Demut zu vereinbaren sei. Ignatius aber setzte sich alsbald über diese Zweifel hinweg und befahl seinen Jüngern, das Amt des Hofbeichtigers in keinem Falle auszu-schlagen. „Das allgemeine Beste und der Dienst Gottes“, schrieb er im Jahre 1553 an den Ordensprovinzial Miron nach

Lissabon, „können dabei nur gewinnen, denn die Glieder nehmen teil an dem Wohl des Hauptes, die Untertanen an dem Wohl des Fürsten; daher ist die geistliche Hilfe nirgends so gut angewendet wie bei diesem.“

Die Volkspredigt wurde unterdessen auch weiter beibehalten, aber nur dort, wo sie, wie etwa bei den Missionen, dazu diente, den Jesuiten in einem fremden Gebiet Eingang zu verschaffen und das Vertrauen der Menge zu erwerben. In den anderen Ländern aber, wo man bereits festen Fuß gefaßt hatte, wurde die Volks- und Gassenpredigt späterhin fast nur noch zur Ausbildung der jungen Ordensnovizen verwendet.

Als die Kölner Jesuiten sich eine Zeitlang allzuviel mit Volksmissionen auf dem Lande beschäftigten, tadelte Ignatius dies ausdrücklich und schrieb, eine solche Tätigkeit sei nur für den Anfang zu empfehlen. Nichts sei schlimmer, als derartigen kleinen Erfolgen nachzulaufen und dabei die großen Aufgaben aus dem Auge zu verlieren; die Jesuiten hätten nicht bloß die Bekehrung von Bauernmassen, sondern weit höhere Zwecke anzustreben.

Diese höheren Zwecke aber bestanden zumeist in der Gewinnung und dauernden Leitung der weltlichen und geistlichen Machthaber, von denen damals, in einer Zeit des immer stärker zunehmenden Absolutismus, letzten Endes jede wichtige Entscheidung auch in Glaubensdingen abhing.

Körperliche Askese und Willensdisziplin

In dem neuen Orden war für mönchische Mortifikationen, die einer überwundenen Epoche des religiösen Lebens angehörten, kein Platz mehr. Die Asketen des Mittelalters hatten versucht, das Fleisch durch Martern und Entbehrungen zu überwinden und solcherart den Geist von allen irdischen Beschwerden zu befreien; Ignatius aber wollte eine „Heerschar Christi“ zur Eroberung der Welt schaffen.

Die mittelalterlich strenge Askese mit ihren Kasteiungen und Entbehrungen war jedoch für einen militanten Orden von kampfesmutigen Kriegern in keiner Weise geeignet; die Gesellschaft Jesu bedurfte kräftiger und gesunder Menschen, die stets für jeden Dienst und für jede Arbeit bereit waren. So hat sich denn Ignatius sehr bald gegen die sonst in christlichen Bruderschaften geübte Ertötung des Fleisches durch Kasteiungen ausgesprochen.

Natürlich hat sich diese Loslösung Loyolas von dem asketischen Ideal nicht plötzlich vollzogen, und so hat er selbst

auch noch während seiner Pariser Studienzeit gar manches besondere Bußwerk verrichtet. Als er aber bemerkte, welchen Schaden derartige Kasteiungen dem Körper zufügten, kam er mehr und mehr von solchen strengen Übungen ab; in der späteren Fassung der Exerzitien finden sich daher bereits recht energische Verbote gegen alle übertriebenen Bußpraktiken. Der Exerzitant soll weder hungern noch sich schwer geißeln, denn die nötige Vorbereitung zu den seelischen Erlebnissen wird nun lediglich auf geistlichem Wege angestrebt.

Schon in dem ersten Ordensstatut aus dem Jahre 1539 heißt es, man solle den Brüdern „niemals Fasten, Geißeln, Barfuß- oder Barhauptlaufen, bestimmte Kleiderfarben, bestimmte Speisen, Pönitenzen, härene Gewänder oder andere Kasteiungen unter der Verpflichtung der schweren Sünde auferlegen.“ Die endgültigen Konstitutionen der Gesellschaft fordern dann mehrmals mit allem Nachdruck, der Jesuit habe seinen Körper zu pflegen und durch angemessene Übungen zu einem brauchbaren Werkzeug des Geistes zu machen. Streng wird jede eigenmächtige Kasteiung untersagt.

Am klarsten sind die Ansichten Loyolas über die Askese in seinem Brief an den Herzog Franz von Borgia vom 20. September 1548 ausgesprochen: „Was nun Fasten und Abstinenz betrifft“, heißt es dort, „so wünschte ich, Sie würden sich für den Dienst unseres Herrn Ihre Körperkräfte gesund erhalten und noch stärken, anstatt sie zu schwächen... Wir müssen den Leib soweit pflegen und gesund erhalten, als er der Seele dient und sie für den Dienst und für die Verherrlichung des Schöpfers tauglicher macht...“

Statt sich durch übermäßige Kasteiungen zu schwächen, sei es vernünftiger, die Ehre Gottes durch innerliche Akte und durch andere maßvolle Übungen zu suchen. Dann werde die Seele sich wohl befinden, dann werde aber auch in dem gesunden Körper ein gesunder Geist wohnen. „Ohne Zweifel liegt mehr Tugend und Gnade darin, sich seines Gottes in verschiedenen Geschäften und an verschiedenen Orten freuen zu können als nur im Betstuhl...“

So sank denn die körperliche Askese allmählich immer mehr zu einer Disziplinierung des Willens herab, sie wurde zu einer Kraftprobe, zu einer vorbereitenden Übung und verlor jede Bedeutung als Selbstzweck. Die Mortifikation des Leibes wurde zu einer Mortifikation des Geistes verfeinert, aus der Askese wurde nach und nach die Disziplin.

Ignatius und seine Jünger wohnten bald nicht mehr in verfallenen, von Schmutz strotzenden Häusern. Wenn sie ihre bescheidene Lebenshaltung auch stets beibehielten, so gab es jetzt doch reinlich gedeckte Tische und gute, reichliche Mahlzeiten; es sollte bei ihnen aussehen „wie bei ärmeren Edelleuten“, niemals tippig, aber immer ordentlich und sauber. Ignatius freute sich von Herzen, wenn seine Gäste tüchtig aßen, und häufig lud er einen wohlbeleibten Ordensbruder eigens deshalb an seine Tafel, weil dieser sich die Mahlzeit mit so offenkundigem Vergnügen schmecken ließ. Überhaupt liebte er es jetzt, frohe Gesichter um sich zu sehen, und er vermerkte einmal in seinem Notizbuch: „Ich sehe Dich immer lachen, mein Teuerster! Ich freue mich darüber, denn wer sich Gott geweiht hat, der hat keinen Grund zu trauern, wohl aber allen Grund fröhlich zu sein.“

Nichts vermöchte vielleicht den ungeheuren Wandel im Geist der Gesellschaft Jesu besser zu bezeichnen als der Konflikt, in den Simon Rodriguez, einer aus der Zahl der allerersten Jünger, mit Ignatius geriet.

Rodriguez war zu einer Zeit, als sie alle noch ganz in pathetischen Wanderpredigten und Selbstkasteiungen aufgegangen waren, nach Portugal gezogen und hatte dann dort, auf seinem isolierten Posten, die große Verwandlung der übrigen Gesellschaft nicht mitgemacht. Von Anfang an hatte er in Lissabon mit den krassesten Methoden der Straßenpredigt gearbeitet und die Bevölkerung durch Bußgesänge und nächtliche Prozessionen bei Fackelschein zu erschüttern gesucht. In dem von ihm geleiteten Kolleg zu Coimbra hatte sich eine sonderbare religiöse Schwärmerei herausgebildet, indem die Studenten sich in den barocksten Formen der Selbstkasteiung übten. So berichtete Rodriguez einmal nach Rom, ein junges Mitglied des Kollegs habe, um sich zu demütigen, splitternackt Spaziergänge durch die Straßen der Stadt unternommen, und er verstand es gar nicht, warum Ignatius solche Rapporte nicht nur ohne Lob, sondern mit immer schärferem Tadel entgegennahm.

Schließlich mußte Ignatius sich dazu entschließen, Rodriguez aus Portugal abzuverufen. Der verlässliche Jünger Miron wurde zu seinem Nachfolger ernannt und reformierte das Kolleg Coimbra mit den energischsten Maßregeln. Nun zog auch dort an Stelle der sinnlosen Kasteiungen der Geist organisierter Disziplin ein.

Denn Ignatius hatte mit immer tiefer dringendem Verständnis allmählich begriffen, daß eine wirklich homogene Kampftruppe, die unter den schwierigsten inneren und äußeren Verhältnissen Erfolge erzielen sollte, vor allem der strengsten Disziplin bedufte. Erst in einer Vereinigung von solcherart geschulten Menschen konnten jene starken Kräfte frei werden, die bis dahin in Kasteiungen geschwächt worden waren und die sich nun, richtig gelenkt, zu einer überlegenen, alles bezwingenden Macht vereinigten.

Aber nur mühselig und Schritt für Schritt gelang die Einführung einer solchen Disziplin in die von Ignatius geschaffene Ordensgemeinschaft; denn es zeigte sich sogleich, wie schwer es war, alle persönlichen und nationalen Verschiedenheiten der Temperamente und Meinungen auszugleichen.

Von den ersten Beratungen der Gesellschaft Jesu liegen ausführliche Sitzungsprotokolle vor, und es ist ungemein interessant, anhand dieser Dokumente zu beobachten, wie eine Anzahl Menschen hier den heroischen Versuch machten, alle individuellen Interessen und Bestrebungen zu überwinden und ganz in einer organisierten Disziplin aufzugehen. Anfangs arteten die Beratungen nur allzuoft in ein regelloses Debattieren aller mit allen aus. Um diesem Übelstand zu steuern, wollten die Genossen sich zuerst in die Wildnis zurückziehen und dort unter Fasten und Buße eine Erleuchtung herbeifließen; dann wieder wurde beschlossen, jeder einzelne solle sich zunächst durch eifrige Meditation „in eine freudige und friedliche Stimmung der Gelassenheit“ versetzen.

Erst als diese noch immer etwas romantisch-mittelalterlich anmutenden Versuche zur Regelung der Diskussion fehlgeschlagen waren, gelangte man allmählich zu jener Methode, die allein für die Beratungen einer modernen Vereinigung brauchbar erschien: man führte das Prinzip der Abstimmung und der Entscheidung durch die Majorität ein. So wurde schließlich festgesetzt, daß der Widerspruch einzelner Ordensmitglieder gegen die Beschlüsse der Gesamtheit nichtig sein sollte, und damit war jeder individuellen Eigenbrötelei ein für allemal ein Ende gemacht.

Es war anfangs auch keineswegs leicht, Übereinstimmung darüber herzustellen, ob in dem neuen Orden eine strenge Verpflichtung zu Disziplin und Gehorsam gelten sollte; denn seinerzeit, als sich die ersten Jünger zusammengefunden hatten, war von Gehorsam noch gar nicht die Rede gewesen. Lange

diskutierte man nun über diesen bedeutungsvollen Gegenstand, indem zuerst alle Umstände erörtert wurden, die gegen die Festsetzung einer strengen Disziplin sprachen, und sodann alle Gründe dafür.

Am Schluß dieser Debatte erkannten alle, daß, wenn schon die übrigen Orden des Gehorsams bedürften, dies bei der neuen Gesellschaft, deren Mitglieder sich doch über alle Welt zerstreuen sollten, noch viel mehr der Fall sei. So wurde denn endlich beschlossen, die Verpflichtung zum Gehorsam ganz besonders streng zu formulieren.

Mit der Genehmigung der Gesellschaft Jesu durch den Papst war das Lebenswerk Loyolas vollendet. Es verstand sich von selbst, daß seine Jünger ihn aufforderten, die Würde des Ordensgenerals zu übernehmen, er aber weigerte sich lange, diesem Wunsch Folge zu leisten. Erst auf inständiges Bitten erklärte er sich endlich dazu bereit, an die Spitze der von ihm gegründeten Gesellschaft zu treten.

Dieses Zögern war weit entfernt von gekünstelter Bescheidenheit; der ehrgeizige, eitle Ritter von einst hatte vielmehr wirklich im Laufe der Jahre jeden Rest weltlicher Eitelkeit überwunden. Er lebte nur mehr seinem Werk, das er „zur höheren Ehre Gottes“ geschaffen hatte. Als General blieb er immer bestrebt, hinter dem Orden zurückzutreten, und so ging er allmählich ganz in der Verwaltung der zahllosen Geschäfte und Obliegenheiten der Gesellschaft Jesu unter, bis er dann endlich durch den Tod von seinem Posten für immer abberufen wurde.

Der Tod und die spanische Post

In der Nacht des 31. Juli 1556 war er entschlummert. Am Freitag morgen, in aller Frühe schon, beeilten sich die Ordensbrüder, den Maler Jacopin del Conte zu suchen, damit er sogleich von dem Dahingegangenen ein Bildnis entwerfe; es hatte ja bisher kein Porträt von ihm gegeben, denn trotz aller Bitten der Jünger war Ignatius niemals bereit gewesen, sich malen zu lassen.

Als der berühmte und vielfach beschäftigte Künstler am Nachmittag endlich zur Stelle geschafft war, blieben ihm für seine Arbeit nur mehr wenige Stunden übrig. Schon am nächsten Morgen sollte der Leichnam in den Sarg gelegt und begraben werden. So spannte der Maler möglichst rasch die Leinwand auf den Rahmen und betrat die niedrige, enge

Stube, wo der Tote, so wie er gestorben war, unberührt auf seinem Bette lag. Jacopin mußte sich beeilen, denn durch die kleine Luke fiel bereits schräg das Abendlicht in den Raum.

Er hatte Ignatius noch zu dessen Lebzeiten einige Male gesehen. Aufmerksam mustern und tasteten jetzt seine Blicke an den gedrunghenen Formen dieses Körpers entlang, der sich hart und starr von dem Sterbelager abhob. Angestrengt sammelte er alle Schatten auf dem unbewegten, erloschenen Gesicht und suchte mühsam hinter den herabgesunkenen Augenlidern den lebendigen Blick zu entzünden, auf dem vom Tode zusammengekrallten Mund das vertraute, gleichmütig heitere Lächeln hervorzulocken und aus den steifen Gliedern, die der Tod wie verbrauchte Werkzeuge nebeneinander zur Ruhe gelegt hatte, das gemessene Schreiten des Lebenden zu beschwören.

Als sich dann endlich aus der Schwere des gleich einem steinernen Block wuchtig auf dem Totenbett lagernden kahlen Schädels langsam das belebte Haupt zu jenem feinen, leichten Nicken löste, mit dem Vater Ignatius so oft höfliche und strenge Worte begleitet hatte; als der vorher noch auf die Lagerstatt gespannte Leib jetzt die Starre des Todes von den Gliedern zu streifen schien, um sich aufzurichten und sich mit seinem so eigenen, etwas hinkenden Gang zu nähern, da erschauerte der Maler, denn nun war es ihm für einen Augenblick, als stünde Ignatius wieder leibhaftig vor ihm, so wie er ihn einst im Leben gekannt hatte.

Rasch griff Jacopin nach dem Pinsel und bemühte sich, das soeben Erschaute mit hastenden Strichen und eilends aufgetragenen Farben festzuhalten. Er warf einen großen fahlen Fleck hin: die Stirne, mächtig die ganze Fläche beherrschend und in der steilen Biegung der Nase niederfallend bis dorthin, wo Licht und Schatten den Mund formten und sich jählings hart zum Kinn spitzten. Genau so, wie sie dem Maler aus den erstarrten Zügen des Toten und aus den bewegten Farben seiner Erinnerung sich zusammengeschlossen hatten, gab er jetzt alle Einzelheiten wieder. Auf den Mondesglanz der Stirne ließ er den dunklen Schatten der Schläfe fallen; das schimmernde Dunkel der Augen umspannte er mit dem freien Schwung der Brauen; neben die frische Röte der Wangen setzte er den schmalen, fliehenden Streif des Bärtchens.

Als die Arbeit aber vollendet, der letzte Pinselstrich getan

war, und er nun prüfend von der Leinwand zurücktrat, da erschrak er über das Mißlingen seines Werkes. Wohl war jede Einzelheit richtig getroffen, wohl enthielten weder Farben noch Proportionen einen erkennbaren Fehler; trotzdem aber blickte von der Staffelei her ein fremdes Antlitz auf ihn nieder, und vergebens bemühte er sich, Stirn, Nase, Augen, Mund und Kinn nachträglich noch zu einer lebendigen, wahrheitsgetreuen Einheit zusammenzuschließen.

Voll demütiger Erwartung kamen die trauernden Ordensbrüder und traten der Reihe nach vor das Gemälde. Doch alsbald drängte sich Befremden in ihre Bereitschaft zu andächtiger Bewunderung. Manches Gesicht verdüsterte sich, und mancher Mund flüsterte enttäuscht: „Nein, dies ist der Vater nicht!“

Auch später noch fanden sich des öfteren fromme Jünger, die andächtig nach dem Pinsel griffen und Ignatius bald als himmlischen, die Höllen besiegenden Ritter abbildeten, bald als einen von Engeln umringten Heiligen, in den Himmel auffahrend und mit einem Antlitz, das schon zu strahlendem Licht geworden war. In immer größerer Zahl entstanden auch Bilder, für die schlichte Andacht einfacher Gemüter bestimmt, auf denen in vielfachen Abwandlungen immer dasselbe feiste, ausdruckslose Gesicht inmitten eines Heiligenscheines schwamm.

Im Auftrag von reichen Ordenshäusern wieder malten ihn berühmte Meister mit prunkender Farbenpracht und in feierlicher Haltung, angetan mit goldgesticktem Ornat. Ob nun aber der leuchtende Reif, den man um sein Haupt gespannt, das verklärte Antlitz eines Seligen, die entschlossenen Züge eines Glaubensritters, den magischen Blick eines Wundertäters, die Strenge eines Büßers oder die Weihe eines Priesters umschloß, stets war es ein willkürlich gewähltes Gesicht, so wie es dieser oder jener in seiner Ergriffenheit, in seiner Einfachheit oder aber mit voller Überlegung nach den Ansprüchen seiner Auftraggeber gestaltet hatte; das wahre Gesicht des Dahingeschiedenen war mit diesem selbst für immer entschwunden.

Pedro Ribadeneira, einer der letzten von den alten Jüngern, der sein Leben lang dem engsten Kreise um Ignatius angehört hatte, wollte nicht in das Zeitlose eingehen, ehe er nicht noch einen Versuch unternommen hatte, dem Orden anstatt der vielen entstellten Bilder das wahre Antlitz seines Gründers

zurückzulassen. In seiner Zelle bewahrte er andächtig die Totenmaske, die ein Unbekannter abgenommen hatte, und getreu nach dieser sollte nun Antonio Sanchez de Coello, der Hofmaler Königs Philipps des Zweiten, ein Bildnis schaffen.

Ehe er jedoch mit der Arbeit begann, warf sich Don Antonio andächtig vor seiner Staffelei auf die Knie und rief, den Blick zur Decke emporgerichtet: „Gebenedeiter Heiliger, hilf mir bei diesem Werke! Soll es doch dem Ruhme Gottes und deiner Ehre dienen!“ Und an all den vielen Tagen, während deren er an dem Bild arbeitete, betete er zuvor jedesmal mit der gleichen Inbrunst, auf daß sein schwieriges Werk gelinge. Denn, obgleich der Maler des Königs nicht wenig auf seine Fähigkeit stolz war, mit sicherem Pinsel die Eigenart jedweden Gesichtes wiederzugeben, fühlte er sich doch dieser Aufgabe gegenüber von allem Anfang recht unsicher. Hätte er nicht gewußt, welch ein wahrhaft frommer Mann Bruder Pedro sei, sein gläubiges Gemüt hätte in manchen Augenblicken dieses ganze Unterfangen geradezu als einen Frevel empfunden. Auch Ribadeneira las während der Arbeit des Malers eine heilige Messe nach der anderen, doch auch er vermochte nicht ein Gefühl der Beklemmung loszuwerden.

Von morgens bis abends standen sie nun vor der Leinwand. Der Bruder entfachte die ganze Glut seines liebenden Jüngerherzens und spannte alle Kräfte seiner Beredsamkeit an, um dem Künstler begreiflich zu machen, wie das Gesicht des Vaters ausgesehen habe; indem er bald auf diese, bald auf jene Partie der Maske hinwies, erläuterte er eifrig, welcher Art die Röte seiner Wangen, das Licht seiner Augen und das Spiel seines Lächelns gewesen sei. Aber weder Messen und Gebete, noch die Kunst des Hofmalers und der liebevolle Eifer des beredten Jüngers waren imstande, die todesschweren Augenlieder der Maske zu einem lebendigen Aufschlag zu öffnen. Als das Bild fertig war, trugen die gewaltsam aufgerissenen Lider noch immer jene seltsame Schwere, die wie unbekannte fremde Welten auf ihnen zu lasten schien, und darunter behauptete sich starr die ewige Nacht erloschener Augenlichter. Trotz aller Bemühungen wollte das Porträt nicht über eine schmerzlich unzulängliche Ähnlichkeit mit Vater Ignatius, wie ihn Ribadeneira im Leben gekannt, hinausgelangen.

So mußte denn Bruder Pedro jetzt endlich erkennen, daß Ignatius nicht umsonst den Jüngern untersagt habe, sich ein

Bildnis von ihm zu machen, daß jenes Verbot vielmehr mit einem höheren geistigen Gesetz im Einklang gewesen sei. Nun, da sich die Bemühungen des Hofmalers als fruchtlos erwiesen hatten, entsann sich Ribadeneira auch wieder einer seltsamen Begebenheit, die sich vor vielen Jahren, noch zu Lebzeiten des Verstorbenen, zugetragen hatte.

Damals hatten die Jünger den General überlisten wollen und den Maler Morone in das Ordenshaus eingeschmuggelt. Als sich Ignatius dann am Nachmittag ein wenig zur Ruhe gelegt hatte, war Morone aus dem Nebenraum, wo schon alle Malgeräte bereitstanden, auf den Fußspitzen zur halb geöffneten Tür geschlichen, hatte durch den Spalt den Schlafenden betrachtet und ihn dann gemalt; das Bild aber war kläglich mißlungen.

Wieder und wieder hatte Morone es versucht, ein drittes, ein viertes und fünftes Mal; doch alle seine Mühe war umsonst geblieben. Da hatte er die Leinwand zerrissen und zu Tode erschrocken die Worte ausgestoßen: „Ich habe meine Kunst eingebüßt! Gott will nicht, daß dieser, sein Diener, gemalt werde!“

Aber nicht nur den Künstlern war es so ergangen. Selbst jenen Jüngern, die stets in der Umgebung des Vaters gewohnt hatten, mußte es, wenn sie sich jetzt zurückerinnerten, erscheinen, als hätten sie schon während dieser letzten Jahre ihres Beisammenseins mit ihm sein Gesicht nicht mehr gesehen.

Wohl hatten sie ihm Tag für Tag gegenübergestanden, hatten seine Stimme vernommen und in sein Auge geblickt, wenn er mit ihnen die Angelegenheiten des Ordens beraten, ihre Berichte entgegengenommen, ihnen Aufträge erteilt oder sie ermahnt hatte. Sie waren ihm begegnet, sooft er, für alles sorgend und auch um das Geringste bekümmert, geschäftig mit seinem etwas verkürzten Bein durch die Gänge und Zimmer des Hauses gehumpelt war. Dennoch aber schien es, als wäre ihnen alles dies, sein Antlitz, seine Stimme, sein Blick, schon viele Jahre vor seinem Tode entschwunden; waren es doch seit langem nur mehr die Geschäfte des Ordens gewesen, die den General mit ihnen verbunden hatten: Beratungen, Aufträge und Weisungen, Briefe, Berichte und Protokolle, die Ausfertigung von Aktenstücken, die Abfassung von Beschlüssen.

Denn was er in allen diesen Jahren gesprochen, war Regel und Anweisung, was er getan, Verwaltung. Keine Leiden-

schaft war ihm mehr nahegekommen; nicht Kränkung noch Freude hatten die Zweckmäßigkeit seines Gehabens mehr zu beirren vermocht. Er entbehrte nicht der Liebe, aber sie war wohl abgewogen, in gleichem Maße verteilt auf alle Ordensbrüder, weit entfernt von ungeregelt überströmender Zuneigung für diesen oder jenen. Eine höhere Notwendigkeit hatte sich selbst seiner persönlichsten Gefühle für immer bemächtigt und sie nun gemäß den Interessen der ganzen Gemeinschaft geregelt.

Sein Antlitz war von Stunde zu Stunde ein anderes. Er lächelte, wenn es nötig war zu lächeln, und er ließ seine Züge zu abweisender Härte erstarren, wenn ihm dies angemessen erschien. Er war streng oder milde, beharrlich oder nachgiebig, schroff oder verbindlich, schweigsam oder gesprächig, je nachdem, wie die Agenden der Gesellschaft es erforderten. Und je mehr der Orden angewachsen war, je mehr sich das Netz seiner Aufgaben über die entferntesten Gegenden der Welt ausgebreitet hatte, desto mehr war auch das Gesicht des Generals hinter der von allem Persönlichen losgelösten Verwaltung dieser zahllosen Angelegenheiten, Interessen und Dinge zurückgetreten. Und so war er denn schließlich auch von ihnen gegangen: still und inmitten der vielen drängenden Ordensgeschäfte fast unbeachtet.

Im Profeßhaus zu Rom war gerade der Donnerstag besonders mit Arbeit überladen gewesen; mußte doch für den folgenden Morgen, da die Post nach Spanien abging, die ganze Korrespondenz mit den Ordensniederlassungen in Spanien, Portugal, Brasilien, Ostindien und Japan abgefertigt werden. Da gab es Rechenschaftsberichte zu approbieren, Listen der neu eingetretenen und entlassenen Mitglieder mit Anmerkungen versehen zurückzusenden, da war auf Anfragen zu antworten, waren unklare Angaben zu vervollständigen, neue Beschlüsse bekanntzugeben, Erhebungen über eingelaufene Anzeigen anzuordnen; es mußten jene Brüder genau bezeichnet werden, die zur Predigt, und jene, die zum Unterricht verwendet werden sollten; es galt, über die Aufnahme von bekehrten Heiden Verfügungen zu treffen und die Zahl der in neue Zweigniederlassungen zu entsendenden Missionare festzusetzen. Besonders heikle Briefe waren an die Könige von Spanien und Portugal zu richten: da hieß es, jedes Wort auf seine Wirkung hin abzuwägen, damit Philipp der Zweite seinen flämischen Bischöfen die Zulassung des Ordens in den Niederlanden an-

befehle, und damit Johann der Dritte die kürzlich erst entsandte Mission nach Abessinien nun endlich entsprechend unterstütze.

Schon seit einigen Tagen hatte Ignatius wieder gekränkt, sich dadurch aber auch diesmal nicht von der Arbeit abhalten lassen. Noch am Nachmittag war er über einem langen Brief gesessen, sorgsam dieses oder jenes nicht ganz wohlabgewogene Wort korrigierend, hatte einige Akten studiert und nach verschiedenen Einzelheiten der noch unerledigten Korrespondenz gefragt.

Da war ihm inmitten der Arbeit plötzlich ein bitterer Geschmack gekommen, und er fühlte, daß er nun sterben müsse. Er ließ seinen Sekretär Polanco rufen und hieß ihn, rasch in den Vatikan zu eilen und den Papst um seinen Segen zu bitten, denn nun gehe es mit ihm zu Ende.

Polanco war von diesem ungelegenen Auftrag, der ihn mitten in der dringenden Abfertigung der spanischen Post zu stören drohte, peinlich berührt. „Fühlen sich Eure Paternität wirklich so schlecht?“ fragte er. „Hat es nicht bis morgen Zeit?“ Und er wies darauf hin, daß noch eine Menge wichtiger Briefe zu erledigen seien, die am folgenden Morgen unbedingt abgehen müßten.

Ignatius hatte Verständnis für seinen gewissenhaften Sekretär und für dessen berechtigte Sorge, und er entließ ihn daher mit dem resignierten Bescheid: „Es wäre mir lieber heute als morgen, doch tut, was Ihr für gut befindet!“

So war es gekommen, daß, während die spanische Post rechtzeitig expediert werden konnte, der Gründer des Ordens in der Nacht von Donnerstag auf Freitag ohne den Segen des Papstes, ja ohne die letzte Ölung, fast unbemerkt und lautlos dahingeschieden war.

DRITTER THEIL

DER KAMPF UM DEN FREIEN WILLEN

Gnade und Werkheiligung

Ignatius hat seinen Jüngern als geistiges Erbe die Lehre von der überragenden Bedeutung des menschlichen Willens hinterlassen. Eine seltsame Verkettung von Geschicken und Ereignissen sollte dann dazu führen, daß diese theologische Ansicht hundert Jahre nach dem Tode des Ordensstifters eine der erstaunlichsten politischen und gesellschaftlichen Streitigkeiten heraufbeschwor. Der Kampf zwischen Jesuiten und Jansenisten hat unter der Herrschaft des „Sonnenkönigs“ den ganzen Hof von Versailles, die Mätressen des Königs, Minister, Höflinge, Politiker, Gelehrte, Damen der Gesellschaft, einfache Nonnen und Scharen der ganzen Bevölkerung in die größte Aufregung versetzt. Die vielfältigsten Einflüsse traten hierbei hervor; Personen, die bis dahin nie daran gedacht hatten, sich für die „göttliche Gnade“ und ihre Wirksamkeit zu interessieren, sahen plötzlich ihre Lebensaufgabe darin, mit allen Mitteln die eine oder die andere Partei zu unterstützen. Bis in die Plaudereien schöngestiger Damensalons drang dieser einzigartige Konflikt, um schließlich zu einer geistigen und gesellschaftlichen Katastrophe sondergleichen zu führen; Geister vom Range eines Pascal nahmen mit größter Hingabe daran teil, und kein Geringerer als Voltaire machte sich über diesen „Gnadenstreit“ lustig.

Im sechzehnten Jahrhundert, eben zu jener Zeit, als die von Ignatius verkündeten Anschauungen sich auszubreiten begannen, ging die große reformatorische Bewegung Luthers und Calvins über Europa, und bald sollte die Lehre Loyolas von der heiligenden Kraft der Willensanstrengung und der guten Werke geradezu das Wahrzeichen des Katholizismus im Kampf gegen die protestantischen Neuerungen werden. In diesem Sinne hatte schon Ignatius selbst in dem Anhang zu seinen Exerzitien den Jüngern dringend empfohlen, bei aller Ehrfurcht vor der göttlichen Gnade doch nicht die Achtung vor der Willensleistung zu verlieren, wie die „Ketzer“ dies getan hatten: „Wir sollen über die Gnadenlehre nicht mit solchem

Nachdruck sprechen, daß daraus jene vergiftete Theorie entstehen könnte, die den freien Willen ableugnet. Wir können daher über den Glauben und die Gnade nur so sprechen, daß unsere Rede mit göttlichem Beistand zur höheren Ehre Gottes diene, aber nicht, und besonders nicht in diesen gefährlichen Zeiten, in einer solchen Weise, daß die Werke oder der freie Wille zu Schaden kämen und gar für nichts geachtet würden.“

Denn die Führer der Reformation leugneten mit aller Schärfe jeden sittlichen Wert des menschlichen Willens und Verdienstes; in den heftigsten Worten verkündeten sie, wer an die Möglichkeit der Willensfreiheit und der „Werkheiligung“ glaube, versündige sich durch seine Überheblichkeit an dem Allmächtigen.

Der Katholizismus, hatte Calvin schroff verkündet, stürze den Menschen „im Rausche seiner eingebildeten Fähigkeiten ins Verderben“, blähe ihn auf „mit gottloser Anmaßung gegen den Schöpfer, so daß er schließlich den Ruhm der Gerechtigkeit sich selbst nicht weniger als Gott zuschreibt...“

Unerschütterlich hielten die großen Lehrer des Protestantismus daran fest, das Menschengeschlecht sei durch die Erbsünde für immer der Verdammnis anheimgefallen, und der Sünder könne Rettung nur von der göttlichen Gnade erhoffen. Diesen Gedanken hatte bereits Luther mit Entschiedenheit ausgesprochen, indem er gemeint hatte, der Mensch sei „nicht allein ein Sünder, sondern auch die Sünde selbst“; er sei unfrei, „gleich einem Klotz, einem Stein, einem Lehmkloß oder einer Salzsäule“.

In seiner berühmten gegen Erasmus gerichteten Schrift „De servo arbitrio“ verkündet Luther, allein Gottes Gnade wirke alles, der Wille hingegen nichts, „so daß nach dem Zeugnis unserer Vernunft weder in einem Menschen, noch in einem Engel, noch sonst in einem geschaffenen Wesen ein freier Wille sein kann“.

Hingegen ist für Luther der Glaube die alleinige Rettung: „Der Glaube ist viel ein ander Ding denn der freie Wille... Der Glaube ist alles...“ Dieser Glaube besteht nun, ganz im Geiste der Paulinischen Lehre, darin, daß man wisse, Christus sei für das Heil aller Menschen gestorben. Wem die Gnade verliehen wird, daß er wahrhaft an die Erlösermission des Heilands glauben kann, der allein ist gerettet; wer diesen Glauben nicht hat, der „ist ein Unchrist und bleibt ein Sünder, wenn er sich gleich mit guten Werken zu Tode martert“.

Während Luther solcherart dem Menschen durch den Glauben noch einen Weg der Rechtfertigung weisen wollte, hatte Calvin gleichsam auch diese letzte Rettung vor der Verdammnis abgelehnt, indem er nicht nur den Werken und dem Willen, sondern auch dem Glauben an sich jedwedes Verdienst absprach.

Damit erreicht bei Calvin die Lehre von der Erbsünde ihre unerbittlichste Ausprägung. Während nach Luther jene, die den Glauben haben, „iustificati“ sind, sie mögen sonst sein, wie sie wollen, hält Calvin auch die Gläubigen für verdammt, wenn Gott dies so beliebt, „denn alles steht in Seiner Macht und in Seinem Willen“. Von allem Anbeginn hat der Schöpfer einem Teil der Menschheit das ewige Leben, dem anderen die ewige Verdammnis beschieden. Im ganzen Weltall herrscht eine Vorherbestimmung, „jener ewige Ratschluß Gottes, durch welchen er bei sich festgesetzt hat, was aus jedem Menschen werden soll“.

Eine solche Auffassung mußte notwendig die Freiheit des Willens und die Mitwirkung des Menschen bei seiner sittlichen Erneuerung und Rechtfertigung in der schroffsten Weise negieren; die Prädestination nahm dem Sterblichen jede Möglichkeit, selbst in die Gestaltung seines Schicksals einzugreifen. So heißt es denn in der „Institution der christlichen Religion“ von Calvin: „Da der Wille von der Sünde gefesselt und zum Sklaven gemacht ist, kann er sich in keiner Weise regen, um das Gute zu tun; es fehlt ihm gänzlich an der Kraft, etwas Dergleichen zu wirken.“

In seinem berühmten Mahnschreiben an Kaiser Karl den Fünften und die deutschen Reichsfürsten klagt der Genfer Reformator über seine katholischen Widersacher: Mit ihrem Glauben an die Verdienstlichkeit des guten Willens und der guten Werke seien sie nicht imstande, „die Größe der Wunde zu begreifen, die unser Wesen seit dem Fall unserer Ureltern in sich trägt. Sie geben mit uns wohl eine Erbsünde zu, mindern jedoch deren Bedeutung herab, indem sie die Kräfte der Menschen nur für geschwächt, nicht aber für völlig verderbt halten“.

„Wir aber“, fährt Calvin fort, „behaupten, unsere Natur sei so sehr verdorben, daß sie zu rechtem Tun völlig untauglich ist . . . Wir überführen den Menschen seiner Armut und Unfähigkeit und erziehen ihn so zu wahrer Demut, damit er alles Selbstvertrauen fallen lasse und sich nur noch Gott anheimstelle . . .“

Gegenüber dieser Lehre der Reformation verkündeten die Jünger Loyolas in ihrer ganzen Theologie, Philosophie und Morallehre, getreu dem Geist der ihnen von Ignatius überlieferten Exerzitien, die weitgehende Freiheit des menschlichen Willens und die Verdienstlichkeit der Werke.

„Indem der Jesuitismus den freien Willen auf die Spitze trieb“, gesteht Edgar Quinet, „bewirkte er, daß seine Lehre den Freiheitsbestrebungen der modernen Zeit gefiel . . . Luther und Calvin hatten die Freiheit des Willens geleugnet; die Schüler Loyolas, welche durch diese Bresche hindurchdrangen, erfaßten und gewannen den modernen Menschen gerade bei diesem Gefühl von neuem . . .“

So ist der Jesuitismus bestrebt gewesen, innerhalb des katholischen Glaubenssystems die Lehre von der Willensfreiheit hervorzuheben: die kontradiktorische Freiheit der Wahl zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten, zwischen Tun und Lassen, zwischen Gut und Böse, zwischen Christus und Luzifer. Je nach der Entscheidung, die der Mensch freiwillig fällt, soll er zum Himmelreich berufen oder zur Hölle verdammt werden.

Für den in scholastischem Geiste erzogenen Menschen zu Beginn der Neuzeit gab es eigentlich nur eine einzige Art der wissenschaftlichen Beweisführung: das Zitieren von möglichst vielen anerkannten Lehrern der Vergangenheit. Gelang es, eine These mit einer stattlichen Reihe solcher Zitate, womöglich aus der Bibel oder aus den Schriften der Kirchenväter, zu belegen, dann galt sie nach der festen Überzeugung der Zeit als unumstößlich bewiesen. Der uns so naheliegende Gedanke, daß etwa ein Experiment oder ein neuer Gedanke die Anschauungen ganzer Jahrhunderte als irrig erweisen könne, war den Menschen jener Epoche gänzlich fremd. Daher wurde auch der große Streit um die Freiheit des menschlichen Willens lediglich in der Art geführt, daß jede der beiden Parteien eine möglichst große Anzahl zu ihren Gunsten sprechender Äußerungen von älteren Autoritäten anzuführen suchte.

Die Verfechter der Prädestination wiesen vor allem auf die biblische Erzählung vom Verrat Petri und auf die hieran geknüpften Kommentare der Kirchenväter Chrysostomus und Augustinus hin. Chrysostomus hatte nämlich erklärt, Petrus habe den Herrn verleugnet „aus Mangel an Gnade“, und er sei nur darum gefallen, „weil Gott ihn verlassen“. Augustinus wieder hatte bemerkt, Gott hätte dem Petrus die Gnade ge-

nommen, „um zu zeigen, daß der Mensch ohne Gnade nichts vermöge“. Aber noch viele andere Stellen der Heiligen Schrift schienen für die Prädestinationslehre zu sprechen. Hieß es denn dort nicht oft genug, wir seien alle verloren, dem Menschen bleibe keine Hoffnung als die verzeihende Güte Gottes?

Auch auf den Apostel Paulus konnte man sich berufen, der gelehrt hatte, die Rechtfertigung des Menschen liege nicht in seinen Werken, sondern in seinem Glauben: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (Röm. 9, 16).

Die mächtigste Stütze dieser Lehre war natürlich von jeher Augustinus, jener Kirchenvater, der an Autorität nur wenig hinter der Heiligen Schrift zurückstand. Er habe, so behaupteten die Reformatoren, die Prädestination unzweideutig verkündet; für Augustinus hätte nur Adam die Freiheit besessen, nicht zu sündigen, während durch den Fall des Urvaters die ganze spätere Menschheit in den Stand hoffnungsloser Verstrickung in die Sünde geraten sei. Durch kein noch so gutes Werk könne diese Verderbtheit getilgt werden, vielmehr vermöge nur Gott selbst die Reinheit der ursprünglichen Natur wieder herzustellen; zu diesem Zwecke habe Gott seinen Sohn Christus auf die Welt herabgeschickt und ihn den Sühnetod erleiden lassen.

Nicht minder eifrig berief man sich auch auf Thomas von Aquin, den größten unter den Scholastikern, indem man behauptete, dieser habe in seinen Werken ebenfalls die freie göttliche Gnadenwahl ohne Rücksicht auf Verdienst und Willen der Menschen anerkannt; gemäß einem von Ewigkeit her feststehenden Ratschluß gebe es, nach Thomas, im Reiche der Gnade höchste Stufen für die Erwählten, niedere für die Verworfenen, und Gott habe von Anbeginn der Dinge an genau festgesetzt, welcher Stufe jeder Mensch anzugehören habe.

Die Argumente für die Prädestination mochten solcherart erdrückend scheinen; ebenso reichhaltig aber war die Menge von Autoritäten, welche den Verfechtern der gegenteiligen Anschauung zu Gebote stand, und sonderbarerweise beriefen sich die Verkünder der menschlichen Willensfreiheit und der Werkheiligung auf genau dieselben Lehrer und Schriften wie ihre Widersacher.

Daß der Mensch von aller inneren Nötigung frei sei, dies erhele, behaupteten sie, vor allem aus der Heiligen Schrift; fänden sich doch dort Stellen wie: „Es wird ihm ewiger Ruhm;

er konnte sündigen und hat nicht gesündigt, Böses tun und hat es nicht getan.“ Ausdrücklich hatte der Prophet Jeremias verkündet: „Siehe, ich lege vor euch den Weg zum Leben und den Weg zum Tode“ (Jer. 21, 8). Aber auch das Neue Testament ergab bei näherem Studium zahlreiche Stellen, die nun mit einem Male ausdrücklich auf die Freiheit des Willens und die Verdienstlichkeit der guten Werke hinzuweisen schienen (Röm. 2, 7).

Von den Kirchenvätern war es wieder vor allem der heilige Chrysostomus, dessen Aussprüche im Lager der Willensstreiter eifrig zitiert wurden. Ja sogar Augustinus gab nun plötzlich Belegstellen für diese Lehre ab, denn er hatte einmal geschrieben: „Ein jeglicher hat es in der Macht seines Willens, entweder zu wählen was gut ist und ein guter Baum zu sein, oder zu wählen was schlecht ist und ein schlechter Baum zu sein.“ In der Schrift „Gegen die Gestirngläubigkeit“ hatte der Bischof von Hippo sogar ausdrücklich erklärt: „Mit der Freiheit der Entscheidung hat mich Gott erschaffen: Wenn ich Sünde getan, bin ich es, der sie getan...“

Ebenso wie die Deterministen beriefen auch ihre Gegner sich eifrig auf Thomas von Aquin. Dieser habe gelehrt, der Wille unterliege nicht der Notwendigkeit „im Sinne des Zwanges“, der Mensch sei vielmehr „frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft“; wäre dies anders, so „wären die Ratschläge, Ermahnungen, Gebote, Verbote, Belohnungen und Strafen zwecklos“.

Wirrnisse von Stagira bis Trient

Es mag seltsam genug erscheinen, daß die Anhänger zweier einander ganz entgegengesetzter Anschauungen imstande waren, zur Bekräftigung ihrer Lehren schlagende Zitate aus denselben Quellen anzuführen. Die Erklärung für diesen überraschenden Umstand liegt aber eben darin, daß es sich hier um ein Problem handelte, das von jeher an einer tiefen Unklarheit und Verworrenheit gekrankt hat.

Eine der größten Schwierigkeiten des religiösen Denkens überhaupt tut sich hier auf: Einerseits verlangt das sittliche Grundempfinden des Menschen nach der Anerkennung der Willensfreiheit, denn diese scheint eine fundamentale Voraussetzung für jede ethische Bewertung menschlicher Handlungen zu bilden. Auf der anderen Seite aber ist es zunächst ganz unbegreiflich, wie die Annahme eines freien menschlichen Willens mit dem Glauben an einen allmächtigen und all-

wissenden Schöpfer und Lenker der Welt vereinbart werden solle. Entweder ist der Mensch freier Herr über seine Handlungen, dann ist Gott nicht allmächtig, oder aber der Wille Gottes regiert das Weltall bis in jede kleinste Regung der Menschenseele, bis in das Fallen eines welken Blattes, und dann kann anscheinend wieder von einer Freiheit des Menschen nicht wohl die Rede sein.

Dieser schroffe Gegensatz in der Auffassung vom Wert oder Unwert des Willens und der Werke konnte nicht lange bloß auf den Kampf zwischen Katholizismus und Reformation beschränkt bleiben; bald kam es auch innerhalb der katholischen Kirche selbst zu einer Spaltung in zwei feindliche Lager und zu einem lange währenden, äußerst heftigen Streit. Genügte es doch, der Gnade etwas mehr Bedeutung zuzuschreiben, um alsbald zur calvinischen Prädestinationslehre zu gelangen; betonte man aber wieder den freien Willen auch nur ein wenig zu sehr, so geriet man in jene Leugnung der göttlichen Allmacht, wie sie zuerst der „Ketzer“ Pelagius gewagt hatte. Denn wozu war das Sühnopfer Christi notwendig gewesen, wenn es in dem Belieben jedes Menschen stand, sich selbst durch seinen guten Willen und seine guten Werke zu entsündigen und sogar zu heiligen? So stand auf der einen wie auf der anderen Seite nahe neben dem richtigen katholischen Glauben je eine „verderbliche Irrlehre“, und es hieß scharf zusehen, damit man sich auf dem rechten Mittelweg erhalte.

Keineswegs ist es aber bloß das Christentum gewesen, das hier auf eine schier unlösbare Frage stieß; vielmehr findet sich schon in den frühesten Zeugnissen der Geistesgeschichte ein unsicheres Tasten, ein auffallender Mangel an Präzision, wo immer an dieses schwierige Grundproblem gerührt wird.

Sogar bei den jüdischen Propheten, die im allgemeinen mit großer Entschiedenheit die Willensfreiheit des Menschen verkünden, gibt es doch Stellen (Jer. 31, 32; Jes. 6, 7; Ezech. 2, 19), welche sich wieder nicht recht in das übrige einfügen wollen und die sonst so klaren Aussagen über die Freiheit des Menschen verdunkeln.

Auch die großen Denker der Antike haben, bei aller ihrer sonstigen Schärfe und Klarheit in der Durchdringung geistiger Probleme, gerade hier nur halbe Arbeit geleistet. Weder Plato noch Aristoteles vermochte die Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Willens zur göttlichen Allmacht befriedigend zu beantworten.

So kommt es, daß gerade in unserer Zeit wieder der Versuch gemacht werden konnte, Aristoteles als einen Anhänger des Determinismus hinzustellen, während der Denker von Stagira sonst stets als der klassische Verkünder der Willensfreiheit angesehen wurde. Es finden sich eben auch bei ihm einander widersprechende Äußerungen, die zwiespältige Deutungen zulassen.

Plato und Aristoteles gehen beide von dem Bestreben aus, zwischen menschlichen Handlungen zu unterscheiden, die frei seien und solchen, denen unverkennbar eine Determiniertheit zugesprochen werden müsse. Plato sah die Freiheit schlechthin in der Vernunft und kam daher zu dem Ergebnis, daß der von der Vernunft geleitete Mensch als frei, der von seinen Begierden beherrscht hingegen als unfrei anzusehen sei. Demgemäß sieht er die Erlösung des Menschen aus dem Zustand der Gebundenheit in einem Sieg der Vernunft über die Begierde.

Aristoteles widerspricht dieser Auffassung Platos im dritten Buch seiner „Nikomachischen Ethik“, indem er darauf hinweist, daß auch das Nachgeben gegenüber den Begierden einen freien Willensakt bedeute; er läßt nur mehr das als unfreiwillig gelten, was der Mensch wirklich gezwungen oder unwissentlich tue. Alle jene Handlungen aber seien freiwillig, die in uns selbst ihren Anfang hätten und die daher ebensowohl getan als auch unterlassen werden könnten. In der Herrschaft über unser Wollen und Handeln, in der Freiheit der Wahl, ob wir eine Tat tun oder sie unterlassen wollen, sieht Aristoteles den Grund, weshalb wir Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe verdienen; es liegt eben in unserer Macht, gut oder schlecht zu sein.

Allen diesen Betrachtungen gebricht es jedoch an Klarheit in dem entscheidenden Punkt, wie nämlich die menschliche Freiheit mit dem Schicksal und mit der planmäßigen Ordnung des Weltganzen zu vereinbaren sei. Die Neuplatoniker haben dann versucht, diesen Zwiespalt durch die Annahme eines göttlichen „Vorherwissens“ zu lösen, indem sie der Gottheit die Fähigkeit zusprachen, schon von allem Anbeginn die zukünftigen freien Willensentschlüsse der Menschen vorauszuerkennen und dem Weltenplan sinngemäß einzuordnen.

Mit solchen Kompromißlösungen sollte aber eigentlich erst jene unheilvolle Verwirrung beginnen, welche dann zu jahrhundertelangen verwickelten Diskussionen der Theologen

führte. Indem nun noch die christlichen Vorstellungen von „Erbsünde“ und „Gnade“ in das ohnedies hinlänglich komplizierte Problem hineingetragen wurden, entstand ein völliges Chaos. Als im siebzehnten Jahrhundert dieser große „Gnadenstreit“ seinen Höhepunkt erreicht hatte, schrieb Voltaire ebenso treffend wie boshaft, diese Frage habe „schließlich in das Labyrinth des Fatalismus und der Freiheit“ geführt, „in welchem sich schon das Altertum verirrt hatte und wo der Mensch kaum einen Leitfaden besitzt. Während aber die Auseinandersetzungen der alten Philosophen immer friedlicher Natur gewesen waren, sind jene der Theologen oft blutig, stets jedoch lärmend“.

Dieser lärmende Streit der Theologen hatte eigentlich schon im fünften christlichen Jahrhundert seinen Anfang genommen, denn schon damals hatte man sich nicht darüber einigen können, inwieweit die Gnade und inwieweit das menschliche Verdienst das Heil zu wirken imstande sei. Der Brite Pelagius hatte als erster gegenüber den augustinischen Anschauungen die verderbliche Wirkung der Erbsünde rundweg geleugnet. Er verkündete jene „Possibilität“ des Willens, die nichts anderes bedeute als die Freiheit des Menschen, in jedem Augenblick nach eigenem Ermessen zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden. Pelagius und seine Jünger lehrten, alle Sterblichen seien an und für sich ohne Tugend und ohne Sündhaftigkeit geboren; von Gott sei den Menschen nur die Anlage, die Fähigkeit zum Wollen oder Nichtwollen gegeben; die Handlung selbst gehöre dem Menschen ganz allein an und gehe nur aus seiner Willkür hervor.

Die Lehren des Pelagius hatten seinerzeit in der Christenheit gewaltige Aufregung hervorgerufen, und ihr heftigster Widersacher war eben Augustinus gewesen. In seiner Streitschrift „De gratia contra Pelagium“ verfocht er lebhaft die Bedeutung der göttlichen Gnade als einer notwendigen Hilfe und bestritt den Wert des menschlichen Wollens und Handelns ohne eine solche; die Meinungen des Pelagius brandmarkte Augustinus als krasse Verstöße gegen den wahren Geist des Christentums.

Der große Konflikt kam dann schließlich vor das Konzil von Ephesus und wurde dort zuungunsten des Pelagius entschieden; dessen Lehre wurde als ketzerisch verdammt, er selbst in den Bann getan. Aber alsbald tauchte die erste christliche Kompromißtheorie auf, die später mit dem Namen „Semipelagianismus“ bezeichnet worden ist; sie bildete den

Versuch einer Übereinkunft zwischen den Anschauungen des Pelagius und des Augustinus.

Augustinus ist auch diesen Semipelagianern auf das entschiedenste entgegengetreten, und seine letzten Schriften „De praedestinatione Sanctorum“ und „De dono perseverantiae“ sind besonders gegen den Semipelagianismus und dessen Hauptvertreter Cassianus gerichtet.

Der Sieg der augustinischen Anschauungen über den Pelagianismus hat das christliche Denken für mehr als ein Jahrtausend in einer ganz bestimmten Richtung festgehalten. Aus dem Geiste Augustins sind die meisten großen Lehrer der Scholastik, die protestantischen Reformatoren und zuletzt, im siebzehnten Jahrhundert, die Jansenisten hervorgegangen.

Daneben sind jedoch auch stets Erinnerungen an den verdrängten Pelagianismus wach geblieben, und nicht selten wurden auch in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie Versuche unternommen, dem menschlichen Willen und den menschlichen Werken innerhalb der Heilslehre eine würdigere Stellung einzuräumen; am deutlichsten zeigt sich dieses Bemühen bei dem großen Scholastiker Duns Scotus.

Nur ein einziges Mal ist es einem großen Dichter gelungen, wenigstens dem Schein nach den Zwiespalt zwischen diesen beiden Grundanschauungen der christlichen Theologie zu überbrücken. Durch ein kunstvolles Spiel mit Worten versteht Dante es im sechzehnten Gesang des „Purgatoriums“, ein befriedigendes Zusammenwirken von Gnade und Verdienst vorzutäuschen; in einer Wechselwirkung zwischen eigenem Tun und göttlichem Walten soll die Gnade das Verdienst und das Verdienst die Gnade bedingen, so daß zuletzt Heil und Seligkeit ebenso sehr durch eigene Anstrengung erworben wie durch göttliche Güte geschenkt erscheinen.

„Ihr Lebenden wälzt immer eures Glückes
Und Unglücks Schuld den Sternen zu und sprecht
Vom unentrinnbarn Zwange des Geschickes.

Wär's so, stünd's um den freien Willen schlecht;
Und zeugte Gutes Freude, Böses Pein,
So wäre Lohn und Strafe ungerecht.

Den Antrieb pflanzte euch der Himmel ein,
Nicht jeden, sag' ich; doch hätt' ich's gesagt,
So habt ihr Urteil doch für Ja und Nein,

Und Willensfreiheit, die — wenn unverzagt
 Sie bleibt im ersten Kampf und weiterstreitet —
 Gestärkt im Sieg den Himmel überragt.

Drum unterwerft euch frei dem, was euch leitet:
 Höherer Einsicht, besserer Natur,
 Daß kein Gestirn euch Einfluß mehr bereitet.“

Nachdem es dem Blick eines dichterischen Genius gelungen war, einmal den Anschein einer Synthese herzustellen, ging für die christliche Menschheit die Einheit zwischen Prädestination und Werkheiligung wieder verloren; von nun an standen neuerdings Gnade und menschliches Streben einander unversöhnlich gegenüber.

Da sich nun kein Dichter mehr fand, um, wie Dante, Gnade und menschliches Verdienst als Einheit zu schauen, kam es zum Streit und zu immer heftigerer Fehde. Als dann endlich zu Beginn der Neuzeit alle Kardinäle, Bischöfe und großen Theologen der katholischen Kirche in Trient zusammentrafen, um ihren Schiedsspruch auch in dieser schwierigen Frage zu fällen, wollte es trotz endloser Debatten doch nie recht gelingen, eine wirkliche Harmonie der widersprechenden Ansichten herbeizuführen.

Mußte der Kirchenrat von Trient schon mit Rücksicht auf die Lehren der Reformation die völlige Leugnung der Willensfreiheit als ketzerisch verwerfen, so konnte doch auf der anderen Seite wieder keineswegs eine Ansicht gutgeheißen werden, die mit den längst als ketzerisch in den Bann getanen Thesen des Pelagius übereinstimmte.

So wurde denn in der VI. Session des Tridentinischen Konzils eine unendlich vorsichtige, gewundene und unklare Entschließung niedergelegt. In ihrem ersten Teil heißt es zunächst mit anscheinender Überdeutlichkeit: „Wenn jemand sagt, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verlorengegangen und ausgelöscht worden, der sei im Banne — anathema sit!“ Gleich darauf aber wird festgesetzt, der Mensch könne, trotz seines freien Willens, trotz aller guten Vorsätze und Werke, doch niemals von sich allein gerechtfertigt werden, denn daran hindere ihn eben die Erbsünde. Mit verwickelten theologischen Erläuterungen soll nun eine Harmonie zwischen diesen beiden einander widersprechenden Thesen angestrebt werden, indem erklärt wird, durch den Tod Christi seien die Menschen ohne ihr eigenes Zutun gerechtfertigt und zur Gnade

berufen worden; zugleich mit dieser Berufung trete die Wirkung des Heiligen Geistes ein, und wenn der Mensch auf diesen Heiligen Geist höre, vermöge er sich mit Hilfe der Gnade durch gute Werke zu rechtfertigen.

Wenngleich zum Dogma erhoben und mit „Unfehlbarkeit“ ausgestattet, blieb dieser Beschluß des Tridentinums doch eine Verlegenheitslösung. Es ist bezeichnend genug, daß unmittelbar nach dieser Entscheidung des Konzils der große Kampf zwischen den beiden Anschauungen nun auch innerhalb der katholischen Kirche selbst ausbrechen sollte, ein Kampf, der an Heftigkeit und Hartnäckigkeit die alten Streitigkeiten zwischen Augustinus und Pelagius womöglich noch übertraf.

Der Beistrich des Papstes

Dieser große Hader ging eigentlich letzten Endes aus dem Übereifer und der übertriebenen Pedanterie eines gelehrten Professors hervor. Doktor Michael Bajus, der hervorragendste Theologe an der altberühmten Universität Löwen, hatte sich vorgenommen, den calvinistischen Ketzereien mit einer recht gründlichen wissenschaftlichen Widerlegung entgegenzutreten; zu diesem Zweck vertiefte er sich in die Schriften der Kirchenväter, um aus ihnen die katholische Ansicht von der Willensfreiheit auf das wirkungsvollste zu erhärten.

Aber der gute Doktor Bajus war etwas zu gewissenhaft, denn er studierte die Kirchenväter und besonders den Augustinus so lange, bis er allmählich, ohne es selbst recht zu bemerken, zu Anschauungen gelangte, die viel mehr kalvinistisch als katholisch waren. Statt die Willensfreiheit zu verteidigen, wie er dies ursprünglich beabsichtigt hatte, kam Bajus schließlich dahin, daß er die Unfreiheit des Willens und die Prädestination verkündete.

Kaum war das Werk des Löwener Professors erschienen, als sich auch schon einige Gelehrte aus dem Dominikanerorden auf ihn stürzten und ihn bei der römischen Kurie denunzierten. Alsbald wurden von Rom aus dreiundsiebzig Lehrsätze des Bajus, die gegen die Freiheit des Willens sprachen, als irrig verworfen. Als dann der frühere General des Dominikanerordens selbst Papst wurde, erließ er 1567 eine regelrechte Verdammungsbulle gegen solche „ketzerische und gefährliche Sätze“, wie Bajus sie vertreten hatte.

Das Professorenkollegium von Löwen fühlte sich durch dieses gegen eines seiner Mitglieder gerichtete Verdammungsurteil

auf das peinlichste betroffen. Man empfand die päpstliche Bulle als eine Schmach für die ganze Hochschule, bis plötzlich einer der Professoren bei näherem Studium des römischen Schriftstückes eine rettende Entdeckung machte: Einer der wichtigsten Sätze in der Bulle war nämlich durch das Fehlen eines Beistrichs in seiner Bedeutung ganz unklar; je nachdem, ob man den Beistrich an der einen oder an einer anderen Stelle einsetzte, ergab sich ein wesentlich verschiedener Sinn. Im ersten Falle konnte man aus jenem Satz herauslesen, die betreffenden Meinungen seien im Sinne des Bajus diskutabel, im anderen Falle waren sie gerade im Sinn des Bajus als ketzerisch anzusehen. So entstand denn bald eine große Diskussion über diesen Beistrich, durch welche die ganze Löwener Universität in Atem gehalten wurde.

In seiner geistvollen Studie „Dogma und Zwangsidee“ hat der Psychoanalytiker Theodor Reik darauf hingewiesen, wie alle religiösen Streitigkeiten die Tendenz in sich trügen, sich immer mehr auf eine scheinbar belanglose Nebensächlichkeit zu konzentrieren, auf dieser aber mit um so größerer Heftigkeit zu beharren. Diese „Verschiebung auf ein Kleinstes“, die Reik für den Arianerstreit des vierten Jahrhunderts eingehend nachweist, trat also auch diesmal, im Falle des Doktors Bajus, deutlich in die Erscheinung: der Kampf um die Freiheit oder Unfreiheit des Willens war nunmehr zum Streit um einen Beistrich in der päpstlichen Bulle geworden.

Die Löwener Professoren wendeten sich schließlich nach Rom und ließen in aller gebührenden Ehrfurcht anfragen, an welcher Stelle eigentlich dem Heiligen Vater jener Beistrich genehm sei; der Papst aber hielt es für klüger, sich darüber nicht endgültig zu äußern, und er schickte den Professoren als einzige Antwort ein Exemplar der Bulle, in welchem diesmal überhaupt kein einziger Beistrich mehr enthalten war.

Da somit niemand wußte, welche Meinung der Heilige Stuhl eigentlich vertrete, blieb es zur Zufriedenheit beider streitender Parteien auch weiterhin möglich, sich ungehindert über die Freiheit oder Unfreiheit des Willens in die Haare zu geraten.

Dies war nun der Augenblick, in welchem die Jesuiten, als berufene Vertreter der Lehre von der Willensfreiheit, sich entschlossen, in den Kampf einzutreten. Nachdem sich die Aufregung über die „Bulle ohne Beistrich“ in Löwen wieder einigermaßen gelegt hatte, blieb Doktor Bajus fernerhin unangefochten, so lange, bis es den Jesuiten gelungen war, in Löwen

eine eigene theologische Lehrkanzel für ihren Orden zu erwerben. Als Professor entsandten sie Robert Bellarmin dorthin, einen der begabtesten und gebildetsten Gelehrten aus dem jüngeren Nachwuchs des Ordens.

Bellarmin hatte als Jesuit längst gelernt, in allen äußeren Angelegenheiten vorsichtig und mit diplomatischer Geschicklichkeit vorzugehen. So schwieg er denn lange Zeit und sammelte erst still belastendes Material. Dann hielt er eine Reihe von Vorlesungen, in denen er seinen Kollegen Bajus heftig angriff und in sehr geschickter Weise die „Gnade“ scheinbar gelten ließ, in Wirklichkeit aber fast ganz aus seinem System beiseitigte.

Wohl sei eine solche Gnade notwendig, lehrte er, damit der Mensch durch sie überhaupt Verdienste erwerben könne; die Gnade sei aber nicht an und für sich wirksam, sondern nur dadurch, daß der Mensch ihr nicht widerstehe, vielmehr mit ihr zusammenarbeite. Mit besonderer Spitzfindigkeit vertiefte er sich in die feinen Distinktionen zwischen „gratia efficax“, der „wirksamen Gnade“, und „gratia sufficiens“, der „bloß hinreichenden Gnade“; dadurch aber wurde das ganze Problem, das schon bisher verwickelt genug gewesen war, nun vollständig verworren und undurchsichtig.

Über den Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Gnade ließ Bellarmin sich vernehmen, daß Gott durch „gratia efficax“ den Menschen in jener besonderen Art rufe, von welcher er vorhersehe, daß der Mensch ihr auch folgen werde; „gratia sufficiens“ hingegen werde dem Sterblichen in einer Weise zuteil, die nicht geeignet sei, ihn zur Zustimmung und Mitarbeit anzuregen.

Mit wie großem Nachdruck Bellarmin aber auch die Freiheit des Willens gegen jedermann verteidigte, so war er doch ein viel zu feiner Diplomat, als daß er sich jemals in dieser heiklen Frage allzu weit exponiert hätte; andere Männer des Jesuitenordens waren weniger vorsichtig und stürzten sich im Überschwang ihres gläubigen Eifers Hals über Kopf in den gefährlichsten Konflikt.

Der lärmende Streit der Theologen

Der jesuitische Professor an der Universität Evora in Portugal, Luis Molina, hatte seit langem schon an seinem umfangreichen Lebenswerk gearbeitet, einem Kommentar zu einigen Lehrsätzen des Thomas von Aquin. „Concordia liberi arbitrii

cum gratiae donis“ hieß das dickleibige Buch Molinas, und der Verfasser suchte darin alles zusammenzutragen, was vor ihm Bellarmin und andere Theologen über die Wechselwirkung von Gnade und freiem Willen ausgesonnen hatten.

Bei der Schwierigkeit des Problems konnte es nicht ausbleiben, daß auch die Lösung Molinas der einleuchtenden Klarheit ermangelte: er lehrte, der Mensch könne durch seine natürlichen Kräfte bei einer „allgemeinen Mitwirkung Gottes“ zur Erkenntnis der christlichen Mysterien gelangen, wobei Gott ihm die zum Heil notwendige Glaubensgnade verleihe. Diese Gnade stehe für den Menschen immer bereit, und ob sie ihm wirklich zuteil werde, hänge vor allem von dem freien Willen dessen ab, der berufen wird. Als Anstoß sei die göttliche Hilfe für den Willensakt erforderlich, sei jedoch dieser Anstoß einmal gegeben, dann sei es dem Menschen selbst anheimgestellt, ob er sich für oder gegen die Annahme der Gnade entscheiden wolle.

Nicht genug an dieser hinlänglich verwickelten Sachlage, nimmt Molina aber bei Gott auch ein „mittleres Vorherwissen“, eine „scientia media“ an, durch welche der Schöpfer imstande ist, jederzeit vorauszusehen, wie sich der Mensch, dem die Gnade verliehen wird, dann auch verhalten werde. Diese „scientia media“ umfaßt alle Objekte, die weder allein möglich noch allein wirklich, sondern zugleich möglich und wirklich sind: „Sie sind rein möglich in dem Sinn, daß sie wirken können, aber nie wirken werden, und sie sind wirklich in dem Sinn, daß sie existieren würden, wenn gewisse Bedingungen vorlägen.“

Mit einem solchen „mittleren Wissen“ sieht Gott nach Molinas Meinung von aller Ewigkeit her voraus, wie sich der Mensch unter jeder erdenklichen Kombination von Umständen verhalten werde, und erst auf Grund dieser Voraussicht beschließt er dann, seine Gnadengaben unter die Menschen zu verteilen. Die wirksame Gnade, „gratia efficax“, ist eine solche, von der Gott voraussieht, sie werde unfehlbar angenommen werden; die hinreichende Gnade, „gratia sufficiens“, genügt zwar an und für sich für das Heil, aber Gott sieht dabei voraus, daß die Menschen, denen sie gewährt wird, sie zurückweisen werden.

Das Wichtigste an diesem System des „Molinismus“ war die Annahme, daß der Mensch sich mit seinem Willen der Gnade immer aufs neue zu widersetzen vermöge, daß es also von ihm abhängе, ob sie zur Wirksamkeit gelange oder nicht. Das erinnerte bedenklich an den Pelagianismus, denn wer solcherart

den menschlichen Willen als entscheidenden Faktor stipulierte, setzte damit die Bedeutung der Erbsünde und der Gnade stark herab und brachte selbst den Glauben an die Allmacht Gottes ins Wanken. So kam es denn, daß sogar die jesuitischen Theologen, die doch alle zutiefst von der menschlichen Willensfreiheit überzeugt waren, bedenklich die Köpfe schüttelten, als das Buch Molinas erschien.

Alle die großen Fachleute aus dem Orden, Bellarmin ebenso wie Suarez, Valentia und andere, hatten übereinstimmend das Gefühl, Molina sei mit seinen Lehrsätzen doch ein wenig zu weit gegangen, und alsbald stieß der Professor aus Evora in seinem eigenen Orden auf heftigen Widerstand. Der große Angriff der Dominikaner gegen Molina zwang die Jesuiten jedoch, sich aus Rücksichten der Solidarität nach außen hin auf die Seite ihres Mitbruders zu stellen.

Seit der große Dominikaner Thomas von Aquin zum unbestrittenen Meister der Scholastik geworden war, betrachteten sich die Mitglieder dieses Ordens als die einzig berufenen Fachleute in allen theologischen Angelegenheiten. Mit Stolz wiesen sie auf die große Zahl hervorragender Gottesgelehrter aus ihren Reihen hin, und sie sahen es nicht gerne, wenn Angehörige anderer geistlicher Bruderschaften ihnen den Rang streitig zu machen suchten.

Mit rücksichtsloser Gehässigkeit fielen denn auch sogleich die spanischen Dominikaner über den jesuitischen Professor her. Welche Formen diese Feindseligkeiten binnen kurzem annahmen, geht mit aller Deutlichkeit aus einem Schreiben des Kardinals de Castro an Papst Clemens den Achten hervor: „In ihren öffentlichen Vorträgen und Reden erklären die Dominikaner das Buch Molinas als irrig und warnen das Volk vor den Anhängern dieser Lehre, denn diese seien Ketzer . . . Die zwei Parteien kämpfen vor dem Tribunal der Inquisition und vor dem Nuntius; die Jesuiten suchen es hierbei zu erreichen, daß ihre eigene Meinung als orthodox erklärt und die ihrer Gegner als mit dem freien Willen unverträglich verdammt werde . . . Die verschiedensten Leute sind in diesen Streit verwickelt, Gelehrte und Unwissende, Parteigänger der Jesuiten ebenso wie deren Gegner . . .“

Die Kurie erkannte, daß man den Dingen nicht weiter freien Lauf lassen könne, und erließ an die beiden streitenden Parteien einen Befehl, demzufolge sie die Debatte einzustellen hätten, da sich der Papst selbst die Urteilsfällung vorbehalte.

Von nun an wurde Rom zum Zentrum der verzweifeltsten Intrigen aller Art für und gegen den Molinismus. Der Papst schwankte ratlos und unentschlossen zwischen den verschiedenen auf ihn einstürmenden Petitionen und Denkschriften, faßte Beschlüsse, um sie am nächsten Tage wieder aufzuheben, wollte einmal die Verbrennung von Molinas Buch anordnen und untersagte dann nach einer Intervention des jesuitischen Ordensgenerals Aquaviva der Inquisition auf das strengste die Weiterführung des Verfahrens gegen Molina.

Die ganze Angelegenheit war längst zu einer reinen Prestigefrage geworden, und eben darum wurde sie mit solcher Erbitterung betrieben. Die Jesuiten fühlten, daß die Dominikaner darauf aus waren, ihr wissenschaftliches Ansehen zu untergraben, und sie wehrten sich verzweifelt gegen ihre haßerfüllten Gegner. Sie setzten alle ihre Beziehungen in Bewegung, mobilisierten ihre Gönner und veranlaßten den neuen König von Spanien, Philipp den Dritten, ebenso wie die Kaiserin Maria von Österreich und den Erzherzog Albrecht dazu, sich beim Papst für die „Concordia“ des Molina zu verwenden. Die von den Jesuiten beherrschten Universitäten Ingolstadt, Graz, Dillingen, Würzburg, Mainz, Trier und Wien mußten gelehrte Gutachten zugunsten des Molinismus abgeben; die Gegner hinwiederum legten zweiundzwanzig Abhandlungen von Universitäten, Bischöfen und großen Theologen vor, in welchen die Ansichten Molinas als ketzerisch bezeichnet wurden.

Im Jahre 1598 kam in Rom eine ungeheure Holzkiste an, die das gesamte bisher aufgelaufene Aktenmaterial der spanischen Inquisition mit allen Berichten, Zensuren, Gutachten und sonstigen Dokumenten enthielt. Eine vom Papst eigens hierfür ernannte Kommission begann nun alle diese Schriftstücke eingehend zu studieren, und sie legte schließlich ihr Urteil vor, das gegen Molina lautete. Dies aber paßte dem Papst in keiner Weise, er kassierte das Verfahren und ließ die Untersuchung von neuem beginnen. Nach weiteren acht Monaten kam es wiederum zu einer Verdammung der „Concordia“, und wieder wagte der Papst es nicht, die Jesuiten offen zu desavouieren.

Papst Clemens der Achte wurde schließlich von einer solchen Leidenschaft für den ganzen Fall ergriffen, daß er Nächte hindurch in den Prozeßakten wühlte und sich persönlich in die Werke der Kirchenväter vergrub, um so zu einem richtigen

Urteil zu gelangen. Als man aber dem Heiligen Vater schließlich die Unmenge der bereits verfaßten Gutachten und Dokumente in sein Arbeitszimmer brachte, befahl ihn tödlicher Schrecken, und er fragte entsetzt, ob man ihm denn wirklich zumuten wolle, dies alles zu lesen.

Nun versuchte man eine neue Methode: der ganze Streit sollte durch mündliche Verhandlungen in der Gegenwart des Papstes erledigt werden. Im Jahre 1602 begannen die berühmten „Congregationes de auxiliis“ ihre Tätigkeit, die von nun an bis in die folgenden Jahre insgesamt achtundsechzig Sitzungen abhielten. Eifrig wurden die Lehren des Augustinus mit jenen Molinas verglichen, dann untersuchte man gründlich die angeblichen Ähnlichkeiten zwischen der „Concordia“ und den Schriften des Semipelagianers Cassian. In endlosen Debatten wurde hin und wider gestritten; Clemens der Achte verfaßte selbst mehrere Gutachten, aber er hat es nicht erlebt, daß die „Congregationes de auxiliis“ unter seinem Pontifikat zu einer Entscheidung gekommen wären. Die Verhandlungen zogen sich so lange hin, daß Clemens darüber starb.

Kardinal Borghese bestieg als Paul der Fünfte den päpstlichen Stuhl. Zwei weitere Jahre schleppten sich die Sitzungen der Kongregationen fort, bis man endlich zu einem für Molina ungünstigen Ergebnis gelangte. Schon ließ der Papst eine Verdammungsbulle ausfertigen, schon triumphierten die Dominikaner über ihren endgültigen Sieg, da kam den Jesuiten ein unerwarteter politischer Zwischenfall zu Hilfe.

Die Kurie geriet nämlich in einen schweren Konflikt mit der Republik Venedig, und hierbei stellten sich die Jesuiten mit solchem Opfermut auf die Seite Roms, daß der Papst sich nicht entschließen konnte, den ihm so treu ergebenen Orden zu kränken. Er hielt daher die bereits aufgesetzte Bulle zurück, ließ die Kongregationen auseinandergehen und befahl beiden Parteien, die ganze Angelegenheit für immer auf sich beruhen zu lassen.

So endete dieser große „Gnadenstreit“ nach achtzehnjährigem ununterbrochenen Kampf ohne jede klare Entscheidung. Die beiden Ordensgenerale wurden angewiesen, ihren Untergebenen strengstes Stillschweigen über den Molinismus anzubefehlen und die endgültigen Beschlüsse des Heiligen Stuhles in Frieden abzuwarten; diese endgültigen Beschlüsse jedoch sind bis auf den heutigen Tag nicht gefaßt worden.

Die Jesuiten aber feierten die unentschiedene Beilegung

des Molinistenstreites in Spanien als einen großen Sieg der Lehre vom freien Willen. Um der Menge die Bedeutung dieses Sieges näherzubringen, ließen sie auf den Straßen große Plakate mit der Inschrift „Molina Victor!“ anschlagen, und zur Feier der amtlich anerkannten Willensfreiheit hielten sie in Villagarcia ein prunkvolles Stiergefecht ab, während andere spanische Jesuitenkollegien zu Ehren der „Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis“ rauschende Maskenfeste und ein prachtvolles, die ganze Bevölkerung begeisterndes Feuerwerk veranstalteten.

Gnadenstreit im Salon

Diese Stierkämpfe, Maskenfeste und Feuerwerke bezeichneten den Anfang einer neuen Ära in dem Streite um die Willensfreiheit, denn von nun an sollte dieses Problem für lange Zeit aus dem Bereich von Kardinalskanzleien, Kongregationssitzungen, aus Aktenstößen und ebenso öden wie gelehrten Gutachten verschwinden und mitten in das lebendige Leben gestellt werden. Der Streit um die Bedeutung der göttlichen Gnade trieb fortab vor allem in eleganten Schlössern und literarischen Salons, unter feinsinnigen Aristokraten, schönen Frauen, Höflingen, bald gutmütigen, bald boshaften Abbés und Beichtvätern sein Unwesen.

Sonderbarerweise begann aber auch dieser zweite, so abwechslungsreiche, farbige und geistreich-prickelnde Abschnitt der großen Fehde wieder mit der übertriebenen Gründlichkeit eines Löwener Universitätsprofessors, der noch weniger als sein Vorgänger Bajus ahnen konnte, welche schweren Konflikte aus seiner profunden Forschertätigkeit hervorgehen würden. Cornelius Jansen, Lehrer in Löwen und später Bischof von Ypern, hatte zwanzig Jahre hindurch mit stillem Fleiß die Werke des Augustinus studiert und dann ein dickes Buch geschrieben, das den Titel trug: „Augustinus, oder die Lehre des heiligen Augustinus über Gesundheit, Krankheit und Medizin der Seele.“

In dieser Arbeit sprach auch Jansen die bereits altbekannte Überzeugung aus, der Mensch habe durch den Sündenfall Adams die paradiesische Freiheit verloren, sei in jeder Beziehung schlecht und verwerflich geworden und vermöge aus eigener Kraft niemals zum Heil zu gelangen. Er besitze keineswegs die Fähigkeit, Gott mit reiner Liebe zu verehren und stehe fortwährend unter der Herrschaft sündhafter Be-

gierden, so daß alle seine äußeren und inneren Werke durchaus wertlos seien. Nur die himmlische Gnade sei imstande, den menschlichen Willen aus seiner Verstricktheit in fleischliche Begierden zu befreien und in einen Zustand der wahren, gottgefälligen Reinheit und Beglücktheit zu versetzen; wem Gott die Gnade verleihe, der sei gerettet, wem er sie vorenthalte, der bleibe für immer in der Erbsünde befangen.

Der gute Bischof von Ypern war seiner Natur nach alles eher als ein religiöser Fanatiker oder gar ein kämpferischer Reformator; sein Leben lang hatte er die ihm anvertrauten Ämter zur allgemeinen Zufriedenheit verwaltet und niemals den Anlaß zu irgendeiner Klage oder Beschwerde gegeben. Er starb in Frieden, bevor noch sein großes Werk „Augustinus“ erschienen war.

Daß dieses Buch zum Mittelpunkt eines beispiellos heftigen religiösen und politischen Streites werden sollte, war der Wirksamkeit eines mit Jansen eng befreundeten Klerikers zuzuschreiben: Jean Du Verger de Hauranne, der spätere Abt von Saint Cyran, erachtete es als seine Ehrenpflicht, die große Arbeit des verstorbenen Bischofs zu veröffentlichen und die in ihr ausgesprochenen Ideen zu verkünden.

Der Abt verfügte jedoch über vorzügliche Beziehungen zur besten Pariser Gesellschaft, und sein Eifer bewirkte, daß man sich in den Salons bald lebhaft für das Gnadenproblem interessierte. Binnen kurzem traten neben dem zur Mode gewordenen heftigen Interesse für diese Fragen auch noch andere persönliche und politische Momente in das Spiel ein, und so kam es, daß der Streit um das gelehrte Werk des verstorbenen Bischofs Jansen plötzlich zu einer der größten Hof- und Staatsaffären Frankreichs wurde.

„Es will zwar scheinen“, meint Voltaire, „als brächte es nicht viele Vorteile mit sich, mit Jansen zu glauben, daß Gott unmögliche Forderungen an den Menschen stelle; dies ist weder philosophisch noch tröstlich. Aber die heimliche Freude, überhaupt einer Partei angehören zu dürfen, der Haß gegen die Jesuiten, der Wunsch sich auszuzeichnen und die allgemeine geistige Unruhe, dies alles führte rasch zur Bildung einer Sekte.“

Am meisten trugen zu der weiteren Entwicklung der Dinge die seltsamen Zustände in der berühmten Abtei Port Royal in der Nähe von Paris bei. In diesem Nonnenkloster war es bis zum Anfang des siebzehnten Jahrhunderts nach dem Brauch

der Zeit recht fröhlich und weltlich zugegangen; während des Karnevals hatte es zahlreiche große Maskenfeste gegeben, an denen sich die Nonnen, schön geputzt, in heiterster Laune beteiligten.

Die Unordnung in Port Royal war so groß, daß es gar kein besonderes Aufsehen, geschweige denn irgendwelche Entzündung hervorrief, als im Jahre 1602 der Parlamentsadvokat Antoine Arnauld beim König die Ernennung seiner elfjährigen Tochter Maria Angelika zur Äbtissin des Klosters durchzusetzen vermochte; solche Dinge waren damals an der Tagesordnung, und niemand nahm daran Anstoß. Die kleine Äbtissin führte, gleich den übrigen Nonnen, zunächst ein höchst mondänes und lustiges Leben. Eine Schar junger Herren erschien regelmäßig in Port Royal, man machte Spazierfahrten, vergnügte sich mit Festen und las in den Mußestunden anstatt des Breviers galante Moderomane.

Dies alles änderte sich ganz unvermutet, als einige Jahre später ein Kapuzinermönch namens Basilius nach Port Royal kam. Auch dieser Ordensmann war ursprünglich ein höchst munterer Geselle gewesen und hatte es so arg getrieben, daß er aus seinem Kloster verstoßen wurde; seither hatte er sich in der Fremde umhergetrieben, und wenn ihn bisweilen plötzlich eine fromme Reue anwandelte, bestieg er die Kanzel und predigte mit ergreifender Innigkeit über die Freuden eines weltabgewandten Lebens.

Die inzwischen siebzehnjährig gewordene Äbtissin Angelika hielt es für ihre Pflicht, den Gast zur Predigt aufzufordern, und da es sich fügte, daß Basilius gerade wieder eine seiner zerknirschten Anwandlungen hatte, brachten seine erbaulichen Reden in dem Nonnenkloster eine erschütternde Wirkung hervor: Angelika beschloß, ihr Leben von Grund auf umzuwandeln, eilte sogleich in ihre Zelle, entledigte sich ihrer feinen Wäsche und hüllte sich in ein grobes Büßerhemd. Von nun an schlief sie auf einem einfachen Strohlager und veranlaßte auch ihre Nonnen, das nämliche zu tun.

Damit man deutlich erkenne, welche Wandlung bei den Insassinnen von Port Royal vor sich gegangen sei, ließ Angelika bald darauf das Kloster mit einer festen Mauer umgeben, die jede Verbindung mit der übrigen Welt abspernte. Sie selbst versagte ihrer eigenen Familie den Eintritt in die Abtei und sprach mit ihren Angehörigen nur durch eine kleine Öffnung in der Türe.

Diese Wendung entsprach der neuen Modeströmung in Paris, und so gewann das Kloster bald ein großes gesellschaftliches Ansehen. Viele junge Mädchen, darunter auch Angelikas Schwester Katharina Arnauld, traten in die Ordensgemeinschaft ein, und als Angelika beschloß, mit Rücksicht auf die ungesunde, sumpfige Lage von Port Royal das Kloster nach Paris zu verlegen, war es ihr ein leichtes, die nötigen Geldmittel zur Einrichtung eines schönen Stadthauses aufzubringen. So entstand die Schwesterabtei Port Royal de Paris.

Große Männer der französischen Kirche, wie Kardinal Berulle und Vinzenz von Paul, wurden auf die Nonnen von Port Royal aufmerksam, und Franz von Sales bekannte bald, er empfinde eine „himmlische Liebe“ für die Äbtissin Angelika. Die Übersiedlung des Klosters nach Paris trug noch dazu bei, die gesellschaftliche Beliebtheit der Nonnen zu erhöhen, und viele Männer und Frauen der vornehmsten Kreise schlossen sich eng an sie an.

Mittlerweile wurde jedoch die verlassene Abtei Port Royal des Champs von einer seltsamen Gesellschaft gelehrter Laien bevölkert. Berühmte Staatsmänner, Advokaten, Theologen und Philosophen, die alle unter dem Einfluß des Abtes von Saint Cyran standen, entschlossen sich auf sein Anraten, ihr weltliches Treiben aufzugeben und sich, gleich Anachoreten, in dem Sumpfgebiet rings um das verlassene Kloster anzusiedeln.

Als erster hatte der Staatsrat und Parlamentsadvokat Antoine Le Maître sich entschlossen, sein Pariser Leben mit der Einsamkeit von Port Royal zu vertauschen; Le Maître war ein Enkel des Parlamentsadvokaten Antoine Arnauld und somit ein Neffe der Äbtissin Angelika. Er hatte schon mit zwanzig Jahren durch seine oratorischen Fähigkeiten großes Aufsehen erregt und war bald zu einem der angesehensten Parlamentsredner von Paris geworden. Im Alter von dreißig Jahren begann er jedoch plötzlich seine Berühmtheit unangenehm zu empfinden, und es ekelte ihn vor den Lobpreisungen, die er überall zu hören bekam. Eben zu jener Zeit lernte er den Abt Du Verger de Hauranne kennen, und bald darauf geschah es, daß, während er im Parlament eine Rede hielt, seine Augen auf dem vor ihm hängenden staubigen Kruzifix haften blieben.

„Herr Le Maître schläft, anstatt zu plädieren“, bemerkte der Generaladvokat Talon, und das ganze Parlament begann

zu schmunzeln. Dieser Augenblick entschied das Schicksal Le Maître's. Er beschloß, seine Laufbahn aufzugeben und den Rest seines Lebens mit Gebet und Buße zu verbringen; so zog er sich denn in das verlassene Tal von Port Royal zurück und richtete sich in einem der halb verfallenen Gebäude der Abtei häuslich ein. Bald folgte sein Bruder de Séri-court seinem Beispiel, und den beiden Männern gesellten sich die Brüder der Äbtissin Angelika, Robert und Antoine Arnauld bei.

Immer mehr Mitglieder der Familie Arnauld begaben sich nach Port Royal, bis dort schließlich sechzehn Angehörige des Hauses versammelt waren. Dann schlossen sich dem Bunde noch andere Personen von Ansehen an, darunter Edelleute, wie der Herzog von Luynes und der Baron von Pontchâteau, Gelehrte und fromme Geistliche wie Nicole, Tillemont, Hamon und Singlin.

Sie alle hatten in ihrem bisherigen Leben angenehme und hochgeachtete Stellungen innegehabt, waren Söhne vornehmer, vermögender Häuser, und sie alle waren, ähnlich wie Le Maître, durch eine plötzliche Aufwallung des Ekels in die Einsiedelei von Port Royal getrieben worden. Fast jedesmal hatte hierbei der Abt von Saint Cyran seine Hand im Spiele gehabt, ein Mann, der durch die faszinierende Wirkung seiner Persönlichkeit sowohl auf die Nonnen als auch auf die Einsiedler einen außerordentlich starken Einfluß ausübte.

Zunächst beschäftigten sich die Herren eifrig damit, das Tal durch Kanäle zu entwässern, den Fußboden der Kirche zu heben, um ihn vor der Feuchtigkeit zu schützen, die Obstgärten in Ordnung zu bringen, die zahlreichen Schlangen zu vertilgen und so den frommen Nonnen die Rückkehr in das Tal von Port Royal möglich zu machen.

Im übrigen führten sie ein romantisch-strenges Büsserdasein: Auch im kältesten Winter verschmähten sie es, ihre Zimmer zu heizen; vor jeder Tür lag ein schwerer Holzklotz, und wenn einer der Einsiedler gar zu sehr fror, nahm er seinen Klotz auf den Rücken und eilte mit ihm auf den nächsten Hügel, um alsbald angenehm erwärmt zurückzukehren. Sie trugen die grobe Tracht der Landleute und führten von morgens bis abends Spaten oder Sensen mit sich.

Ein großer Teil der Zeit wurde mit theologischen Untersuchungen zugebracht. Man las und übersetzte die Heilige Schrift und die Kirchenväter und verfaßte tiefgründige apolo-

getische Traktate. Später gründeten diese Eremiten ihre berühmten „Petites écoles“, jene Erziehungsinstitute für Knaben und Mädchen, die bald große Wichtigkeit erlangen sollten. Dieses Idyll einer „Thebais drei Meilen von Versailles“ sollte aber nur so lange dauern, bis die Sümpfe ausgetrocknet waren und die Nonnen wieder zurückkehrten. Dann erst trat der eigentliche „Geist von Port Royal“ in die Erscheinung, dann sollte jener große Kampf gegen die Jesuiten und ihre Willenslehre beginnen, der als der „Jansenistenstreit“ in die Geistesgeschichte eingegangen ist. Um den frommen Frauen Platz zu machen, übersiedelten die „Herren von Port Royal“ aus dem Kloster in ein nahe gelegenes Bauernhaus und in mehrere dortselbst errichtete Scheunen. Ein reger geistiger Verkehr zwischen den Nonnen und den Einsiedlern entstand, und es begannen die verhängnisvollen Diskussionen über Gnade und Willensfreiheit.

Ihre ganze Bedeutsamkeit erlangten jene „erbaulichen Gespräche“ aber erst durch die Damen der vornehmen Pariser Gesellschaft, als es nun mit einem Male Mode wurde, in den eleganten Salons über Augustinus und die Erbsünde zu debattieren. Von da an zählten die berühmten Kreise der Herzogin de Longueville, der Prinzessin de Guéméné, der Frau de Pontcarré, der Marquise de Aumont, der Marquise de Sablé und der berühmten Madame de Sévigné zur Partei der Jansenisten; die Marquise de Sablé ließ sich sogar im Kloster von Port Royal ein eigenes Appartement für ihre frommen Übungen einrichten.

Für die verwöhnten Damen der Residenz erschien jene Abtei, zu welcher man nur auf elenden Wegen mit tief im Schmutz versinkenden Wagen gelangen konnte, als eine ebenso schreckensvolle wie romantische Einöde. „Es ist ein furchtbares Tal“, schreibt Frau von Sévigné, „geeignet, daß man dort sein Heil erringe!“.

Als erste hatte sich die Herzogin von Longueville, die Schwester des „großen Condé“, dem Jansenismus zugewendet. „Gleich bekannt durch Bürgerkriege wie durch Liebesaffären“, spottet Voltaire, „wurde sie nun, da sie alt und beschäftigungslos geworden war, mit einem Male fromm. Sie haßte den Hof, fühlte das dringende Bedürfnis zu intrigieren und wandte sich daher den Jansenisten zu.“

Ihre Begeisterung für die Einsiedler der „Thebais“ hinderte die Herzogin freilich durchaus nicht, das Leben einer vor-

nehmen Dame weiterzuführen, und wenn sie in ihrer Würde als Fürstin von Neuchâtel die Gesandten der Eidgenossenschaft empfing, entfaltete sie den größten Pomp.

Durch die „Bekehrung“ der Herzogin von Liancourt, der Frau von Sévigné, der Prinzessin de Conti, der Herzogin von Luynes und der Prinzessin von Guéméné erlangte der Jansenismus plötzlich einen bedeutenden gesellschaftlichen Einfluß. So formte sich eine gefährliche Kampftruppe gegen die Jesuiten, eine Truppe intrigierender Salondamen, die über die besten Verbindungen zum Hofe, zu den Ministerien und zum hohen Klerus verfügten und mit echt weiblicher List und Zähigkeit alles in Bewegung setzten, wenn es galt, der Gnadenwahl über die Willensfreiheit zum Siege zu verhelfen.

An den großen Diskussionen in den Pariser Salons nahmen sehr häufig die „Einsiedler von Port Royal“ persönlich teil, denn diese fuhrten oft genug aus ihrer Einöde in die Hauptstadt, um dort für ihre Ansichten Propaganda zu machen. Inmitten eines Kreises von Damen mit weißen Perücken, eleganten Hofleuten, weltgewandten Abbés und jungen Kavalieren wurde nun eifrig über die letzten Probleme der Theologie, über Augustinus, Thomas von Aquin und Ignatius von Loyola debattiert.

Mit einer Anerkennung, in die sich feine Ironie mengt, spricht Voltaire von dem seltsamen Zirkel der Herzogin von Longueville: „Dort versammelten sich die Arnaulds, Nicole, Le Maître, Hamon, Sacy und viele andere weniger berühmte, aber doch bedeutende Männer. Sie ersetzten den schönen Geist, den die Herzogin von früher her gewohnt war, durch ihre gründlichen Unterhaltungen und durch einen Zug von stürmischer und lebhafter Männlichkeit, wie er ihre Bücher und ihre Gespräche auszeichnete. Sie trugen nicht wenig dazu bei, den guten Geschmack und die wahre Beredsamkeit in Frankreich heimisch zu machen, doch waren sie leider noch mehr darauf aus, ihre eigenen Meinungen zu verbreiten. Sie selbst schienen ein Beweis für jenes fatalistische System, um dessentwillen man sie so anfeindete. Man könnte sagen, sie seien durch eine unüberwindliche Vorherbestimmung dahin gebracht worden, sich immer wieder wegen eines Wahngelbildes Verfolgungen zuzuziehen, während sie doch das höchste Ansehen genießen und das glücklichste Leben hätten führen können, wenn sie nur diesen zwecklosen Disputationen entsagt hätten.“

„Schriftsteller und Dichter sind Giftmischer“

Die Debatte zwischen Jansenisten und Jesuiten über Gnade und Willensfreiheit hat für die Entwicklung des französischen und damit des ganzen europäischen Geisteslebens die größte Bedeutung erlangt; war doch im Zeitalter Ludwigs des Vierzehnten die Kultur Frankreichs gleichbedeutend mit der europäischen. Als eine rein theologische Diskussion betrachtet, würde jener Streit heutzutage freilich kaum mehr für sich beanspruchen können als ein fachwissenschaftliches und historisches Interesse; aber mit der Geschichte dieser Debatte über die Lehre des Augustinus von der Erbsünde war das ganze Leben, Denken und Schaffen der größten Männer jener Zeit auf das engste verbunden, und sowohl Pascals „Gedanken“ als auch die klassischen Bühnenwerke Corneilles und Racines sind aus der geistigen Atmosphäre des Jansenistenstreites hervorgegangen.

Durch das Wirken dieser drei großen Geister haben die seltsamen theologischen Debatten zwischen frommen Nonnen, fanatischen Einsiedlern, eleganten Abbés und geschwätzigen Salondamen Unsterblichkeit erlangt; damit ist es wohl auch zu erklären, daß Goethe sich eine Zeitlang mit der Absicht trug, im elften Buch des dritten Teiles von „Dichtung und Wahrheit“ den Jansenistenstreit ausführlich zu behandeln.

Corneille war als Zögling der Jesuitenschule von Clermont aufgewachsen, und seine Dramen sollten fernerhin den jesuitischen Geist des Molinismus auf die Bühne bringen: Seine dramatischen Gestalten wirken ihr Schicksal selbst, sie wissen nichts von dem Zustand der Erbsünde, glauben an die Freiheit ihrer Entschlüsse und verstehen auch ihre stärksten Leidenschaften durch den Willen zu überwinden. Dagegen bedeuten die Tragödien des im Geiste von Port Royal erzogenen Racine die dramatische Formulierung der jansenistischen Lehre, daß die Menschen hilflos ihren Leidenschaften ausgeliefert seien, sofern Gott sie nicht durch seine Gnade erleuchte und rette. Wenn dies schon von den früheren dramatischen Werken Racines gilt, so wird jener Zusammenhang mit dem Jansenismus besonders in der „Phädra“ augenfällig. Das tragische Ende von Racines Gestalten soll dem Zuschauer stets die Unentrinnbarkeit des von Gott verhängten Schicksals einprägen. Da Racine sich auch die Kunst des feingeschliffenen französischen Stils während seiner Studienzeit in Port Royal

angeeignet hatte, ist in der Tat das ganze dramatische Werk dieses Dichters auf das engste mit den Jansenisten verbunden.

Fünfzehn Jahre hindurch, und zwar gerade während seiner fruchtbarsten Zeit, war Racine freilich mit seinen früheren Lehrern auf das schwerste verfeindet; dieser Konflikt war seltsamerweise gerade wegen seiner dramatischen Begabung ausgebrochen. Schon als der Dichter sein erstes kleines Sonett verfaßt hatte, waren seine Großmutter und seine Tante, beide Nonnen von Port Royal, in die größte Bestürzung über ein so weltliches und unfrommes Beginnen geraten. Als dann im Jahre 1663 seine „Thebais“ auf dem Theater des Hôtel de Bourgogne aufgeführt wurde, brach in Port Royal ein wahrer Entrüstungssturm los: seine Großmutter und seine Tante wandten sich von ihm ab und schickten ihm regelrechte „Exkommunikationsbriefe“, in welchen sie den verworfenen jungen Mann flehentlich beschworen, er möge sich doch „seiner Seele erbarmen und an den Abgrund denken“, welcher ihm drohe.

Wie schon so oft, erwies es sich eben auch diesmal, daß es frommen Seelen schwer wird, das Genie zu begreifen, und daß der religiöse Fanatiker die Entfaltung eines wahrhaft künstlerischen Geistes nicht selten mit scheelen Blicken und mit „heiligem Haß“ verfolgt.

Denn in die Empörung der guten Nonnen stimmten bald auch die feinsinnigen Herren von Port Royal mit ein. Aufrichtig entrüstet schrieb Nicole, Racines ehemaliger Lehrer, über seinen dem „Gift der Schriftstellerei“ verfallenen Schüler: „Jedermann weiß, daß dieser Herr Romane und Theaterstücke verfaßt hat... Nach dem Urteil rechtschaffener Leute ist diese Beschäftigung an und für sich nicht sehr ehrenvoll; sie wird aber geradezu furchtbar, wenn man sie nach den Prinzipien der christlichen Religion und nach den Regeln des Evangeliums beurteilt. Romanschriftsteller und Theaterdichter, das sind Giftmischer, die nicht die Körper, sondern die Seelen der Menschheit vergiften.“

Dieser Angriff Nicoles erregte begreiflicherweise unter den Pariser Künstlern große Entrüstung. Corneille und Molière traten sogleich für ihren jungen Kollegen Racine in die Schranken und verfaßten geharnischte Erwiderungen gegen den frommen Herrn Nicole; Racine selbst geriet in solche Wut, daß er über die Einsiedler und Nonnen von Port Royal in einer Streitschrift mit den größten Worten herfiel und weder

die Lebenden noch die bereits Verstorbenen unter ihnen verschonte. So war ein völliger Bruch zwischen dem großen Dichter und seinen ehemaligen Lehrern entstanden.

In den Jahren zwischen 1673 und 1677 vollzog sich jedoch dann bei Racine ein Gesinnungswandel, und er suchte eine Versöhnung mit seinen einstigen Freunden herbeizuführen. Mittlerweile hatte man auch im jansenistischen Lager gelernt, die dramatische Kunst milder zu beurteilen, und so nahm Port Royal seinen früheren Jünger verzeihend wieder auf. Die beiden Dramen „Esther“ und Athalie“, die Racine nach seiner Aussöhnung mit den „Einsiedlern“ verfaßt hat, sind, wie deutlich zu erkennen, dramatische Verteidigungen der Männer von Port Royal und ihrer Ideen. In seinen letzten Lebensjahren hat Racine dann auch durch die Ausnützung seiner gesellschaftlichen Beziehungen und durch Verfassung einer „Geschichte von Port Royal“ zugunsten seiner wiedergewonnenen Freunde zu wirken versucht.

Während aber für diesen Dichter, gerade damit sein Talent voll zur Reife gebracht werde, ein vorübergehender Bruch mit den Jansenisten notwendig war, hat Pascal seinen Geist an den Lehren von Port Royal erst recht entzündet, und andererseits hat wiederum Port Royal die Genialität dieses Jüngers von Anfang an dankbar entgegengenommen. Durch Pascals beißenden Witz wurden die Gegner der jansenistischen Gnadenlehre, die Jesuiten, dem öffentlichen Spott preisgegeben und solcherart in den Augen des Publikums vernichtet. „Man hatte sich auf allen Wegen versucht, um die Jesuiten verhaßt zu machen“, schreibt Voltaire, „Pascal aber tat mehr, indem er sie lächerlich machte...“

Schon als zwölfjähriger Knabe hatte Pascal, gleichsam in kindischem Spiele, mit Kreide auf dem Fußboden seines Zimmers einen Lehrsatz des Euklid zu beweisen versucht. Bereits damals hatte seine mathematische Begabung solches Aufsehen erregt, daß er bald zu den Sitzungen der Akademie zugelassen wurde. Mit siebzehn Jahren stellte er eine neue Theorie des Schalles auf, und fast gleichzeitig veröffentlichte er seine grundlegenden Arbeiten über die Kegelschnitte.

Gerade während er für seinen Vater, der damals Intendant in Rouen war, eine Rechenmaschine erfand, um ihm seine Arbeiten zu erleichtern, erkrankte der Vater schwer. Die Ärzte, die ihn behandelten, waren Jansenisten, ebenso wie Perier, der Schwager des jungen Pascal. Auf diese Weise geriet bald

die ganze Familie in den Bannkreis der jansenistischen Ideen; Blaise selbst, der bis dahin das Leben eines gefeierten jungen Gelehrten geführt hatte, fühlte sich plötzlich, ebenso wie kurz vorher seine Schwester Jacqueline, „von Gott angerührt“ und vertiefte sich in die Schriften des Abtes von Saint Cyran und in den „Augustinus“ von Jansen.

Racine schreibt in seiner „Geschichte von Port Royal“ über diese Bekehrung des großen Mathematikers: „Pascal war damals bereits sehr fromm gesinnt und hatte sich schon zwei oder drei Jahre vorher, trotz seiner Neigung und seinem offenbaren Genie für die Mathematik, von diesen Spekulationen abgewendet, um nur mehr die Schrift und die großen Wahrheiten der Religion zu erforschen. Seine Bekanntschaft mit Port Royal, die großen Beispiele der Frömmigkeit, die er dort fand, dies alles machte auf ihn einen sehr starken Eindruck. Er beschloß, in Hinkunft einzig an sein Seelenheil zu denken, brach allen Verkehr mit der Gesellschaft ab, entsagte einer sehr günstigen Heirat, die er eben hatte eingehen wollen, und führte fortab ein strenges Leben der Entsagung, das er bis zu seinem Tode fortsetzen sollte.“

In dem Kreise der Männer von Port Royal verfaßte Pascal nun auch die ersten „Provinzialbriefe“, welche von der Gnadenwahl und von der Willensfreiheit handelten. In der Form von Gesprächen mit einem fiktiven Jesuiten wurde der Molinismus und damit die ganze jesuitische Lehre von der Freiheit des Willens verhöhnt und mit dem Pelagianismus identifiziert.

In den Jahren 1656 und 1657 erschienen anonym achtzehn solcher „Provinzialbriefe“, deren Autor zunächst der Öffentlichkeit ganz unbekannt blieb. „Der Erfolg war erstaunlich“, schreibt F. Hémon. „Was dazu vielleicht neben dem allgemeinen Interesse für diese Probleme und neben der Neuheit des Tones am meisten beitrug, war das Geheimnis, in welches das Erscheinen dieser Briefe gehüllt war. Von den Beamten des Kanzlers Séguier überall gesucht, schienen die ‚Provinzialbriefe‘ allen Nachforschungen zu spotten. Wer sie lesen wollte, fand sie überall, wer sie zu konfiszieren suchte, fand sie nirgends.“

Der Witz dieser Streitschrift bedeutete zu jener Zeit etwas ganz Neues, und so wurden die „Provinzialbriefe“ bei Hof ebenso gelesen wie in den literarischen Salons, unter der Geistlichkeit und in den Kreisen der Gelehrten. Der Schaden, den dieses Pamphlet dem Ansehen der Jesuiten in jenem kritischen Augenblick zufügte, war ganz ungeheuer.

Ein Bericht aus der Zeit schildert drastisch, welchen überwältigenden Eindruck das Werk Pascals machte: „Die Lobeserhebungen der ersten Leser erregten bei aller Welt die größte Neugierde, und nach jedem Brief wuchs die Spannung, wurde man auf den nachfolgenden noch begieriger. In der Kürze ging es in der Provinz ebenso zu wie in Paris: Jeder Mensch mußte die Briefe gelesen haben, und als die Provinz sie las, entstand ein solcher Lärm, daß die Jesuiten selbst zum erstenmal in Verwirrung gerieten. Die Post hatte noch nie soviel Gewinn abgeworfen wie in diesem Jahre; bis in die kleinsten Städte des Königreiches gingen die Sendungen, die in großen Ballen überallhin verschickt wurden . . .“

Die verhängnisvollen fünf Sätze

Es ist bezeichnend, daß dieser große Konflikt über ein schwieriges theologisches Problem seinen Ausgang von einem amüsanten kleinen Gesellschaftsskandal genommen hatte. Die Prinzessin de Guéméné hatte einst ein recht vergnügtes Leben geführt, war aber dann dem Einfluß des Abtes von Saint Cyran verfallen und von diesem in eine strenge geistliche Zucht genommen worden. Eines Tages, als sie gerade kommuniiziert hatte, erschien eine Freundin bei ihr und lud sie für den nämlichen Abend zu einem Ball ein.

Gerne hätte die Prinzessin diese Tanzunterhaltung besucht, allein Saint Cyran untersagte ihr dies im Hinblick darauf, daß sie doch eben erst die Kommunion genommen habe; schweren Herzens entschloß sich die Prinzessin abzusagen. Ihre Freundin aber gab sich nicht geschlagen, eilte nach Hause und erschien sogleich mit einem Manuskript des Jesuiten de Semaissions, in welchem geschrieben stand, zwischen Gott und der Welt bestehe kein unüberbrückbarer Gegensatz, und fromme Handlungen seien sehr wohl mit unschuldigen Vergnügungen vereinbar.

Nun wußte die Prinzessin wirklich nicht, ob sie den Ball besuchen dürfe oder nicht, und diese Zweifel der frommen Dame bildeten den Anlaß zu allen folgenden gehässigen Streitigkeiten zwischen Jansenisten und Jesuiten.

Der Abt von Saint Cyran vertiefte sich nämlich sogleich voller Mißtrauen in die Schrift des Jesuiten Semaissions und stellte entrüstet fest, daß dort die These vertreten wurde, der Mensch möge sich, je mehr er sündige, desto häufiger durch das Sakrament des Abendmahls wieder entsündigen. Bald er-

fuhr auch der junge Jansenist Antoine Arnauld von diesem jesuitischen Traktat und verfaßte in heller Empörung eine Gegenschrift „Über die häufige Kommunion“, in welcher die Gläubigen vor jenen verruchten jesuitischen Ratgebern gewarnt wurden, die ihren Lastern allzusehr entgegenkämen, ihnen leichtfertig die Absolution erteilten und die das Kommunionssakrament durch Erteilung an Unwürdige profanierten.

Die Angelegenheit erregte das Interesse der Pariser Salons, und alsbald begann man überall eifrig über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der häufigen Kommunion zu debattieren. Die Jesuiten wieder blieben Arnauld die Antwort nicht schuldig; sie wetterten von den Kanzeln gegen den verwegenen Angreifer, bezeichneten ihn als einen „Skorpion“ und stellten ihn den Ketzern Luther und Calvin an die Seite.

Dieser Gesellschaftsskandal hatte kaum begonnen, als er sich auch schon zu immer größeren Dimensionen auswuchs. Binnen kurzem bemühten sich die Jesuiten eifrig, die Regentin von Frankreich und den Papst gegen das Buch Arnaulds aufzubringen, doch gelang ihnen dies einstweilen noch nicht, und so begnügte man sich zunächst mit gegenseitigen Beschimpfungen und Verleumdungen.

Eifersüchtig verfolgten die Herren von Port Royal jeden weiteren Schritt der Patres, und die Jesuiten wiederum waren von Neid erfüllt, wenn die literarischen Erzeugnisse der Einsiedler den Ruhm ihrer eigenen Autoren verdunkelten. Besonderen Anlaß zur Eifersucht bot jedoch die Unterrichtstätigkeit der beiden Parteien. Bis dahin hatten die Jesuiten die Erziehung der vornehmen französischen Jugend allein in den Händen gehabt; nun erwuchs ihnen in den „Petites écoles“ von Port Royal eine gefährliche Konkurrenz. Dort wurde, zum Unterschied von den Jesuitenschulen, der Elementarunterricht nicht in lateinischer, sondern in französischer Sprache erteilt; erst wenn die Schüler diese vollkommen beherrschten, wurde das Lateinische begonnen. Auch die griechische Sprache wurde in Port Royal nach neuen Methoden, ohne Benutzung lateinischer Übersetzungen, gelehrt; der jansenistischen Schule wurden überdies auch in den mathematischen und den historischen Fächern größere Unterrichtserfolge nachgerühmt. Zahlreiche Kinder aus vornehmen Familien besuchten nun nicht mehr das Jesuitenkolleg Clermont, sondern die Schule von Port Royal, und die Jesuiten ärgerten sich weidlich über diesen unliebsamen Wettbewerb.



PORT ROYAL, DES CHAMPS



PROZESSION DER NONNEN VON PORT ROYAL



ANTOINE ARNAULD

Die Führer der Jansenisten



BLAISE PASCAL

Dieser Unterrichtsstreit wurde aber alsbald wieder von einem kleinen Gesellschaftsskandal abgelöst. Ein jesuitischer Beichtvater verweigerte dem Herzog von Liancourt die Sterbesakramente, weil die Enkelin des Herzogs eine Schülerin von Port Royal war. Arnauld nahm sich dieses Falles sogleich an und verfaßte zwei heftige Streitschriften gegen den verhaßten Orden, wodurch er sich seine Ausschließung von der Pariser Universität zuzog.

Schließlich wurde der Kampf von beiden Seiten mit allen Mitteln der Intrige und Verleumdung geführt. Die Jansenisten beschuldigten ihre Gegner der pelagianischen Ketzerei, die Jesuiten wieder erklärten die Männer von Port Royal für Calvinisten. Nun wendete man sich auch der gegenseitigen moralischen Verunglimpfung zu, indem die Jesuiten in ihren Schmähschriften den sittlichen Lebenswandel der Nonnen von Port Royal in Frage stellten, die Jansenisten hinwiederum den frommen Patres die ärgste Sittenverderbnis zuschrieben.

Bald gingen beide Parteien daran, einander wechselseitig der ärgsten Staatsgefährlichkeit zu beschuldigen. Die Jansenisten gruben alle alten Märchen von der königsmörderischen Gesinnung der Jesuiten aus, und ihre Gegner wieder behaupteten, die Leute von Port Royal verwendeten ihre Geldmittel zu Verschwörungen gegen die Sicherheit des französischen Staates.

Eifrigst suchte man den Hof und die Behörden zu beeinflussen. Auf der jansenistischen Seite intrigierte die Herzogin von Longueville bei den einflußreichen Staatsmännern, auf der anderen Seite flüsterte der jesuitische Hofbeichtvater der Regentin und dem König persönlich seine Beschuldigungen gegen die Jansenisten ins Ohr.

Die Seele der Partei von Port Royal war der ebenso junge wie gelehrte Doktor Antoine Arnauld, der sein ganzes Leben einzig der Aufgabe widmete, den Jansenismus mit leidenschaftlicher Beredsamkeit zu verteidigen. „Arnauld haßte die Jesuiten noch mehr, als er die wirksame Gnade liebte“, schreibt Voltaire über ihn, „und sie haßten ihn erst recht . . . Seine eigene Begabung und die Umstände, in die er geraten war, bestimmten ihn zum Federkrieg, zum Parteiführer; dies aber ist eine Art von Ehrgeiz, neben der alle anderen verschwinden. Bis zum Alter von achtzig Jahren kämpfte er gegen die Jesuiten . . . Ein Geist, geschaffen, um die Menschen zu erleuchten, ging in den Widrigkeiten unter, die seine völlige Starrköpfigkeit heraufbeschwor.“

Kaum hatte Arnauld seine Streitschrift über die häufige Kommunion herausgegeben, als auch schon jener tolle Streit seinem Höhepunkt zustrebte. Dem Abt von Saint Cyran war es mittlerweile gelungen, durch seine gesellschaftlichen Einflüsse das Buch seines alten Lehrers Cornelius Jansen einigermaßen der Vergessenheit zu entreißen. Die Jesuiten gerieten bald in die höchste Aufregung und verlangten in Rom die Verdammung dieses Werkes, das nichts anderes sei als eine Fortsetzung der alten ketzerischen Lehren des Bajus. In der Tat gelang es ihnen auch bald, ein Verbot der Inquisition gegen Jansens „Augustinus“ durchzusetzen.

Trotz dieses Verbotes konnte sich einstweilen kaum jemand recht entschließen, das ebenso umfangreiche wie langweilige Werk von Jansen wirklich zu lesen, und dabei blieb es auch weiterhin, selbst zu den Zeiten der größten theologischen Debatten über eben diesen „Augustinus“. Wohl stritt man auf das heftigste, ob die Lehren Jansens wahrhaft christlich oder nicht vielmehr ketzerisch seien, doch blieb die Zahl der Leute, die das berühmte Werk jemals auch nur zu Gesicht bekommen hatten, äußerst gering.

Ein Jesuit hatte frühzeitig erkannt, wie wenig die Welt geneigt sei, sich mit Jansens Originalschrift zu beschäftigen, und darum stellte er für den allgemeinen Gebrauch einen Auszug in fünf „Sätzen“ zusammen. Darin sollte die ketzerische Verwerflichkeit der jansenistischen Lehre offenkundig dargetan werden, und in der Tat gelang es durch diese radikale Kürzung der drei dickleibigen Folianten auf fünf kurze Sätze, die Aufmerksamkeit der ganzen Öffentlichkeit auf die Theorien des längst verstorbenen Bischofs von Ypern zu lenken.

Nachdem die Jesuiten Jahre hindurch immer wieder diese fünf Sätze angeführt hatten, bemächtigte sich schließlich der Doktoren an der Pariser Universität und der Bischöfe von Frankreich eine stetig anwachsende fieberhafte Erregung: achtzig Doktoren forderten, daß die Universität das Buch Jansens als ketzerisch verdammen solle, während sechzig andere gegen diesen Beschluß protestierten; achtundachtzig Bischöfe wendeten sich an den Papst und baten ihn einzugreifen, elf anders gesinnte Bischöfe hingegen ersuchten den Heiligen Vater, er möge nichts gegen Jansen unternehmen. Schließlich sah sich der Papst unter dem Drängen der achtundachtzig Bischöfe dazu veranlaßt, die berühmten „fünf Sätze“ in seiner Bulle „Cum occasione“ als ketzerisch zu verdammen.

Von ihrem krausen theologischen Beiwerk befreit, lauteten diese fünf Sätze etwa wie folgt: 1. Die Gnade ist nicht allen gewährt, und jene Menschen, welche sie nicht besitzen, sind völlig unfähig, Gutes zu tun. 2. Wer die Gnade hat, kann sich ihrer Wirkung nicht entziehen, und seine Handlungen werden notwendig durch diese Gnade bestimmt. 3. Um gut oder schlecht handeln zu können, muß der Mensch nicht frei sein. 4. Es ist eine Ketzerei, zu behaupten, daß der Mensch imstande sei, aus eigenem Willen der Gnade Widerstand zu leisten oder aber ihr zu folgen. 5. Es ist eine Ketzerei, zu behaupten, Christus sei für alle Menschen gestorben.

Innozenz der Zehnte hielt es für angezeigt, jeden dieser fünf Sätze einzeln zu verdammen; da aber weder er noch seine Kardinäle das Buch Jansens jemals gelesen hatten, unterließ es der Heilige Vater in seiner Bulle anzugeben, auf welchen Seiten des „Augustinus“ diese ketzerischen Ansichten eigentlich ausgesprochen seien.

Diesen Umstand machten sich die Jansenisten sogleich zunutze: Als die Bulle „Cum occasione“ erschien, erklärten sie, als gute Katholiken unterwürfen sie sich zwar dem Urteil des Papstes, daß die fünf Sätze ketzerisch seien, zugleich behaupteten sie aber, diese Sätze seien gar nicht in dem Buch Jansens enthalten. Doktor Arnauld, der keine Gelegenheit zu einer Streitschrift ungenützt vorübergehen ließ, schrieb sogleich „einen fiktiven Brief an einen imaginären Herzog“, wie dies zu jener Zeit bei Literaten üblich war, und meinte darin höhnisch, die vom Papst verdammtten Maximen seien zwar nicht in dem Buch Jansens enthalten, fänden sich aber dafür bei Augustinus und bei anderen Kirchenvätern.

Die französischen Kleriker, allen voran die Jesuiten, gerieten über diese Behauptung Arnaulds in die größte Wut; da kein einziger unter allen diesen geistlichen Würdenträgern das Buch Jansens gelesen hatte, konnte jeder im Vertrauen auf die Unfehlbarkeit des Papstes behaupten, die ketzerischen Sätze befänden sich wirklich in dem Werk des Bischofs von Ypern.

Es wäre wohl das Nächstliegende gewesen, doch endlich einmal das Buch Jansens zur Hand zu nehmen und festzustellen, ob die „fünf Sätze“ darin stünden oder nicht; alle Beteiligten aber scheuten diese Arbeit und griffen lieber zu den kompliziertesten Hilfsmitteln, um auf andere Weise recht zu behalten. Man begann nun darüber zu streiten, ob dem Papst unter allen Umständen die Unfehlbarkeit seiner Entscheidung zu-

komme. Die Jansenisten behaupteten, diese Unfehlbarkeit könne doch nur in Dingen des Glaubens in Frage kommen, nicht aber dort, wo es sich um die Feststellung wirklicher Fakten handle. Wohl stehe es dem Papst zu, unfehlbar darüber zu urteilen, ob die „fünf Sätze“ ketzerisch seien oder nicht; dagegen sei es keineswegs seine Sache, zu entscheiden, ob diese Sätze in Wirklichkeit von Jansen niedergeschrieben worden seien. Niemals, meinten sie, könne der Nachfolger Petri durch seine Autorität falsche Behauptungen faktischer Natur in Wahrheiten umwandeln.

Obwohl nun, oder vielleicht eben weil diese Ansicht der Jansenisten vollkommen dem gesunden Menschenverstand entsprach, erregte sie bei dem durch die Jesuiten beeinflussten französischen Klerus einen Sturm der Entrüstung. Im Jesuitenkolleg Clermont verfocht man nämlich in größeren öffentlichen Diskussionen eifrig die These, daß der Papst auch über „Tatsachen“ unfehlbar zu entscheiden vermöge.

So erstaunlich uns dies heutigentages erscheinen mag, so entbrannte doch über diese Streitfrage sogleich eine heftige Fehde, an der ganz Frankreich, vom letzten armseligen Bettelmönch bis zum „Sonnenkönig“, leidenschaftlich teilnahm. Es war dies der berühmte Kampf um die Unterscheidung zwischen der Unfehlbarkeit „de droit“ und jener „de fait“. Die Jesuiten vermochten schließlich die Majorität der französischen Bischöfe dazu, die päpstliche Kurie zur Erlassung eines „Formulars“ zu bewegen, das allen Klerikern zur Unterschrift vorgelegt werden sollte. „Ich verdamme“, hieß es in diesem Schriftstück, „mit meinem Herzen und mit meinem Mund die Lehre der fünf Sätze, die in dem Werk ‚Augustinus‘ von Cornelius Jansen enthalten sind...“

Im Jahre 1661 erschien eine königliche Verordnung, durch welche alle geistlichen Personen in Frankreich verpflichtet wurden, das päpstliche „Formular“ zu unterzeichnen. Um die Jansenisten zur Unterwerfung zu zwingen, wurden ihre Schulen geschlossen, ihre Pensionäre und Novizen nach Hause geschickt. Die Herren von Port Royal zogen es schließlich vor, der Übermacht ihrer Feinde zu weichen und das Formular mit Hinzusetzung eines Vorbehalts zu unterzeichnen; dadurch gerieten sie jedoch in Konflikt mit dem unerbittlich strengen Pascal.

Dieser hatte nämlich für solche politischen Notwendigkeiten keinerlei Verständnis, ja, er überwarf sich deswegen mit seinen Freunden, beschuldigte sie in heftigen Worten der Laxheit

und erklärte geradezu, er bedaure, so lange mit ihnen gemeinsam gearbeitet zu haben. Vergebens suchten Arnauld und Nicole ihre Haltung zu rechtfertigen. Der bereits todkranke Pascal fiel in Ohnmacht, als die Jansenistenführer ihm ihre Gründe vortrugen, und erklärte dann: „Als ich jene Männer sah, die ich für die berufensten Vertreter der göttlichen Wahrheit gehalten hatte, als ich sah, wie auch sie zu schwanken begannen, da wurde ich von einem unerträglichen Schmerz ergriffen, dem ich erliegen mußte.“

Aber auch die Nonnen der Abtei weigerten sich lange Zeit, das Formular zu unterfertigen und erduldeten demütig die brutalsten Verfolgungen. Jacqueline, die Schwester Pascals, schrieb damals an ihren Bruder: „Ich weiß wohl, daß man sagt, es komme Jungfrauen nicht zu, die Wahrheit zu verteidigen. Jetzt aber, da die Bischöfe den Mut kleiner Mädchen haben, ist es wohl nötig, daß die Mädchen den Mut von Bischöfen beweisen. Mag es uns auch nicht zustehen, die Wahrheit zu verteidigen, so ist es doch unsere Pflicht, für sie zu sterben.“

Mutter Angelika, die Äbtissin von Port Royal, lag zu jener Zeit an der Wassersucht erkrankt danieder; dennoch aber eiferte sie die ganze Gemeinde zu standhaftem Ausharren an. Als sie starb, ging die Leitung des Klosters an ihre Schwester Agnes über, die den hartnäckigen Widerstand gegen das „Formular“ fortsetzte. Schließlich rückte das Militär aus und umzingelte die Abtei; die armen alten Nonnen wurden mit Gewalt weggeführt und in verschiedene, jesuitisch beeinflusste Klöster verteilt.

Sehr treffend bemerkt Voltaire über dieses Vorgehen der kirchlichen Behörden und über die Haltung der Nonnen: „Man fragt sich, was hier das Seltsamere war: die Zumutung, einige Klosterschwestern sollten durch ihre Unterschrift bekräftigen, daß in einem lateinischen Buch fünf bestimmte Sätze enthalten seien, oder aber der hartnäckige Widerstand dieser Nonnen.“

Ein Wechsel auf dem päpstlichen Stuhl brachte für einige Zeit Beruhigung. Der friedliebende neue Papst Clemens der Neunte empfand die Notwendigkeit, den peinlichen Zwist endlich zu bereinigen. Da er aber niemanden kränken wollte, griff er zu der schon oft bewährten päpstlichen Methode, statt einer der beiden in ihre Ansichten verbohrtten Parteien recht zu geben, lieber durch Unklarheit Frieden zu schaffen.

Er fand daher ein Kompromiß, das den Jansenisten annehmbar sein konnte und doch den Jesuiten nicht allzusehr wehe tat, indem er zwar die Verdammung der fünf Sätze aufrecht-

erhielt, aber eine Unterwerfungsformel zugestand, in welcher nicht unbedingt behauptet wurde, diese Sätze rührten von Jansen her. Der Ausgleich wurde so zweideutig formuliert, daß sich nun für lange Zeit überhaupt niemand mehr auskannte; selbst die streitsüchtigsten Kämpfer wußten zunächst nicht recht, wie sie eigentlich die Feindseligkeiten fortsetzen sollten. So kam es zu jener Ruhepause im großen Jansenistenkampfe, die als „Kirchenfriede von 1669“ bezeichnet wird. Die Regierung setzte die Jansenisten, die vorher in der Bastille interniert worden waren, in Freiheit, und die verbannten Nonnen durften in ihre Abtei zurückkehren.

Es dauerte bis zum Jahre 1701, ehe es gelang, einen neuen Anlaß zu allerlei Streitigkeiten zu finden. In diesem Jahre erklügelte ein theologischer Schlaukopf ein Problem, über welches man sich wieder in die Haare geraten konnte. Darf einem Manne die Absolution erteilt werden, der das päpstliche Formular zwar unterzeichnet hat, dabei aber im Grunde seines Herzens glaubt, der Papst könne in bezug auf Tatsachen irren? Diese Doktorfrage wurde von vierzig Mitgliedern der Pariser theologischen Fakultät bejaht, von fast ebenso vielen verneint, und sogleich begann der Krieg von neuem.

Kardinal Noailles, der Erzbischof von Paris, befahl, man habe die Unfehlbarkeit „de droit“ mit göttlichem Glauben und die Unfehlbarkeit „de fait“ mit menschlichem Glauben anzuerkennen; andere Kirchenfürsten, darunter der berühmte Bischof Fénelon, widersprachen dieser Ansicht auf das heftigste.

Als dieser Streit zu erlahmen drohte, wurde rasch ein neuer Konflikt wegen der kurz zuvor veröffentlichten Bibelübersetzung von Quesnel vom Zaun gebrochen, denn die Jansenisten wollten, wie Voltaire meint, „immer intrigieren, und die Jesuiten wollten sich wichtig machen“.

Der Oratorianerpriester Quesnel war nach dem Tod Arnaulds der Führer der Jansenisten geworden und hatte sich dadurch die Feindschaft der Jesuiten zugezogen. Deren Verfolgungen brachten ihn ins Gefängnis, und es wurde den Jesuiten schließlich nicht schwer, Ludwig den Vierzehnten davon zu überzeugen, daß die Tätigkeit Quesnels eine politische Gefahr bedeute. „Der König“, höhnt Voltaire, „war nicht gebildet genug, um zu wissen, daß rein spekulative Theorien von selbst zusammenbrechen, wenn man sie ihrer eigenen Unfruchtbarkeit überläßt. Daraus eine Staatsangelegenheit zu machen, bedeutete, der Sache ein viel zu großes Gewicht beizulegen.“

Zeichen und Wunder

Im Jahre 1708 erschien eine päpstliche Bulle, durch welche das Kloster Port Royal ausdrücklich als „Ketzernest“ bezeichnet wurde. Dem Erzbischof Noailles, der selbst den Jansenisten nahestand, schob der jesuitische Hofbeichtvater Le Tellier die Aufgabe zu, als päpstlicher Kommissar die Exekution gegen Port Royal zu führen.

Das Kloster wurde durch die Polizei geräumt, die Nonnen wurden in andere Klöster gesteckt, und im Jahre 1709 wurde die Abtei bis auf die Fundamente niedergerissen. Sogar die Leichen verstorbener Jansenisten riß man aus dem Friedhof von Port Royal und verscharrte sie in einem Massengrab.

Der Geist des Jansenismus aber lebte weiter, um sich nunmehr in den tollsten und wahnwitzigsten Intrigen, Quertreibereien und Protestationen zu manifestieren. Kardinal Noailles hatte sich mit dem Hofbeichtvater Le Tellier vollkommen verfeindet, ließ diesen bespitzeln und seine Korrespondenz überwachen; auf diese Art gelang es ihm, ein Schreiben des Jesuiten abzufangen, in welchem eine groß angelegte politische Intrige gegen den Kardinal niedergelegt war. Noailles rächte sich, indem er in seiner Eigenschaft als Erzbischof den Jesuiten das Recht des Beichthörens entzog.

Le Tellier war um einen Gegenstreich nicht verlegen. Er wußte, daß Noailles vor Jahren sich öffentlich sehr lobend über das Buch des Jansenisten Quesnel geäußert hatte, und er suchte jetzt eine päpstliche Verdammung dieses Werkes zu erreichen, wodurch der Erzbischof indirekt kompromittiert werden sollte.

Der Papst zögerte lange und untersuchte den Fall mit ähnlichem Eifer, wie seinerzeit Clemens der Achte sich des Molinistenproblems angenommen hatte; erst im Jahre 1713 entschloß er sich zur Publizierung der berühmten Bulle „Unigenitus“, in welcher hundertundein Satz Quesnels als ketzerisch verurteilt wurden.

Der alte „Sonnenkönig“ hatte die Abfassung dieser Bulle energisch betrieben, um eine Kirchenspaltung zu verhindern und die Gemüter zu beruhigen; die Wirkung des päpstlichen Erlasses war jedoch das gerade Gegenteil. Als bald zeigte sich bei dem französischen Klerus der heftigste Widerstand gegen die Annahme der Bulle; viele von den höchsten kirchlichen Würdenträgern wiesen darauf hin, daß eine Anzahl der vom

Papst verdammten Sätze des Quesnel wörtlich in der Heiligen Schrift und in den Werken des Augustinus zu finden seien.

Nun begann in dem schier endlosen Streit die Periode des „Appells“, so genannt, weil eine Anzahl von Kirchenfürsten mit dem Kardinal Noailles an der Spitze erklärten, sie wollten sich der Bulle „Unigenitus“ nicht fügen, sondern auf Grund eines alten Rechtes gegen die Autorität des Papstes an das nächste allgemeine Kirchenkonzil appellieren.

Eine große Versammlung aller französischen Bischöfe wurde nach Paris einberufen; ein Teil von ihnen unterwarf sich endlich nach langen Verhandlungen, aber noch immer gab es eine Minorität, die davon nichts wissen wollte. Diese Partei schrieb selbst an den Papst und bat ihn um nähere Erläuterungen; dieser unerhörte Schritt bedeutete in den Augen der Kurie nichts weniger als eine krasse Beleidigung des Heiligen Vaters. Die Päpste Clemens der Elfte und Innozenz der Dreizehnte verdammten ihrerseits den „Appell“, und das schleunigst einberufene Nationalkonzil von Embrun schleuderte sein Anathema gegen den aufrührerischen Teil des Klerus.

Das Ministerium des Innern konnte in jenen Jahren der Nachfrage nach Haftbefehlen kaum nachkommen, denn es war der jesuitischen Partei bei der Schwäche des alten Königs ein leichtes, gegen ihre Feinde nach Bedarf Haftbefehle zu erwirken. Mehr als zwanzigtausend solcher „Lettres de cachet“ wurden damals gegen die Anhänger des jansenistischen Bekenntnisses ausgefertigt.

Die Jesuiten schienen den Jansenisten in diesem Stadium der Dinge durchaus überlegen: sie hatten den Papst und den König für sich. Wohl waren auch die jansenistischen Herzoginnen und Prinzessinnen nicht ungeschickt, bei Hof zu gunsten der „Gnadenwahl“ zu intrigieren, aber gegen Le Tellier konnten sie doch nicht aufkommen, denn dieser hatte das Gewissen des „Sonnenkönigs“ in der Hand. So wurde der Kampf um ein schwieriges theologisches Problem mit recht ungleichen Waffen geführt. Der wirklichen Macht der Jesuiten standen bloß die eifrigen Federn der „Herren“ und die bösen Zungen der „Damen von Port Royal“ gegenüber.

Nur in einem Punkte war der Geist Jansens dem Geiste Molinas überlegen: er vermochte „Wunder zu wirken“! Mehr als einmal im Laufe dieses Streites ereigneten sich solche „Wunder“, und zwar immer gerade dann, wenn die Sache der Jansenisten besonders ungünstig stand. Gegen dieses lästige

Eingreifen übernatürlicher Kräfte waren nicht nur die Jesuiten, sondern auch ihre Gönner, Könige und Minister, machtlos.

Bereits im Jahre 1656, als die Königin-Regentin unter dem Einfluß der Jesuiten im Begriffe gewesen war, einen Aufhebungsbefehl gegen Port Royal zu erlassen, hatte sich plötzlich die berühmte Heilung der zehnjährigen Nichte Pascals ereignet. Das Kind hatte an einer hartnäckigen Tränenfistel gelitten, die jedoch unvermittelt verschwand, nachdem sie mit einem in der Kirche von Port Royal de Paris aufbewahrten „Dorn aus der Krone Christi“ berührt worden war.

Schon damals waren die Jesuiten recht unruhig geworden. Sollte Gott wirklich die Ordnung der Natur durchbrochen haben, nur „um einem Dutzend Nonnen recht zu geben“, die behaupteten, Cornelius Jansen habe dies oder jenes nicht geschrieben?

Pater Annat, der damalige Hofbeichtvater, veröffentlichte sogleich eine Schrift: „Störung der Freude der Jansenisten bei Gelegenheit eines Wunders, das sich in Port Royal ereignet haben soll.“ Aber Annat hatte mit seiner Erwiderung keinen Erfolg. Hierauf verlegten sich, wie Voltaire erzählt, die Jesuiten darauf, „ihrerseits Wunder zu tun, doch es gelang ihnen nicht, sich durchzusetzen, denn damals waren nur die Wunder der Jansenisten in Mode“.

Die Heilung der kleinen Marguerite tat das ihrige. Das Ereignis galt als ein Gottesurteil und machte auf die fromme Regentin einen so tiefen Eindruck, daß sie bis auf weiteres von allen Verfolgungen der Jansenisten absah. Die wichtigste Wirkung jenes „Wunders“ bestand jedoch darin, daß Pascal erst durch dieses ganz für die Lehre Jansens gewonnen wurde. Einige Jahre später ereignete sich ein ähnlicher Fall. Die Tochter des berühmten Malers Philippe de Champaigne wurde in Port Royal plötzlich von einer vollständigen Lähmung geheilt. Auch diesmal wieder sah man hierin ein Zeugnis des Himmels für die Jansenisten, und der gerührte Vater des jungen Mädchens malte als Dankesgabe die schönen Porträts der Nonnen von Port Royal.

Zur eigentlichen Entfaltung sollte dieses absonderliche Wunderwesen aber erst jetzt, im Streite um die Bulle „Unigenitus“, gelangen, nun, da es sich um die drohende vollständige Vernichtung des Jansenismus handelte. Es schien, als wollten übernatürliche Mächte mit aller Gewalt und um jeden Preis kundtun, daß nicht der Glaube an den freien Willen, sondern

die Lehre von der Gnadenwahl der Wahrheit entspreche. Es begann damit, daß eine schwerkranke Dame beim Anblick einer von einem Jansenisten getragenen Monstranz plötzlich von ihrem Übel befreit wurde; ähnliche Heilungen wiederholten sich, bis sich schließlich der lawinenartig anwachsende Wunderglaube der Pariser Gesellschaft auf den eben verstorbenen jansenistischen Asketen Franz von Paris vereinigte.

Dieser war der Sohn bemittelter Eltern gewesen, hatte jedoch eines Tages auf sein Vermögen verzichtet und sogar sein erbtes silbernes Eßbesteck verkauft, um den Erlös an Leute zu verteilen, die wegen ihrer Opposition gegen die Bulle „Unigenitus“ ihre Habe verloren hatten. Dann war Franz von Paris Diakon geworden und hatte sich schließlich in größter Armut in das Dachkämmerchen eines abgelegenen Vorstadthauses zurückgezogen. Um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, ging er bei einem Strumpfwirker in die Lehre, und während er tagsüber eifrig strickte, träumte er davon, das Kloster Port Royal zu neuem Leben zu erwecken.

In Bettlerkleidung zog er umher, um für andere Bettler Almosen zu sammeln. Er nährte sich von Kräutern und ungesalzenem Brot und wollte nur Speisen zu sich nehmen, die den größten Ekel verursachten. Zuletzt lebte er in einer engen Stube und gemeinsam mit einem Wahnsinnigen, den er zu sich genommen hatte, damit dieser ihn recht peinige und quäle; dann starb er vor Hunger und Entkräftung.

Gleich nach seinem Tod begann das Volk ihn als Heiligen zu verehren. Seine Kleider wurden in Stücke gerissen, die Fetzen als Reliquien aufbewahrt. Man beerdigte den Leichnam auf dem Armenfriedhof St. Médard, und bald füllte sich dieser mit Kranken aus allen Ständen, die in Verzückung gerieten und erklärten, die Berührung des Grabes hätte sie geheilt. Vierundzwanzig Pfarrer bezeugten vor dem Erzbischof, sie hätten selbst solche Wunderheilungen mit angesehen, und die allgemeine Schwärmerei ging schließlich so weit, daß die Polizisten selbst jene jansenistischen Flugschriften auf dem Friedhof kolportierten, welche sie befehlsgemäß hätten konfiszieren sollen.

Eine königliche Ordonnanz befahl endlich die Sperrung des Friedhofs; bald darauf brachte ein Unbekannter am Tore einen Anschlag an: „Im Namen des Königs! Es wird dem lieben Gott untersagt, hier Wunder zu tun!“

Die Verfolgung durch die Behörden steigerte die allgemeine Begeisterung für den Wundertäter bis zur Raserei. In ganz

Paris wurden Menschen von religiösem Wahnsinn befallen, wanden sich in Krämpfen, legten sich freiwillig auf glühende Kohlen, ließen sich schwere Gewichte auf den Leib fallen, sich ans Kreuz nageln und mit Degen stechen, während sie zugleich verzückt jansenistische Lehren predigten und den Untergang der „Unigenitus“-Anhänger prophezeiten.

Mittlerweile hatte sich aber auch die politische Situation für die Jesuiten recht ungünstig gestaltet. Ludwig der Vierzehnte war gestorben, nachdem seine letzten Tage noch durch den Ärger über die unablässigen religiösen Streitigkeiten vergällt worden waren. Der Herzog von Orleans, der nun für den minderjährigen Ludwig den Fünfzehnten die Regentschaft führte, war ein Freund des Kardinals Noailles und begann seine Amtstätigkeit damit, daß er den Beichtvater Le Tellier vom Hofe verbannte.

Undenkliche Zeiten war nun schon gestritten worden, ob der Wille frei oder determiniert sei, und dabei hatte die Beweisführung auf beiden Seiten immer nur in der Zitierung und Auslegung von Stellen der Bibel, des Aristoteles oder der Kirchenväter bestanden. Pelagianer und Augustiner, Jesuiten und Jansenisten, Päpste, Kardinäle, Professoren, Nonnen, Hofleute und Damen der vornehmsten Gesellschaft hatten die Richtigkeit ihrer philosophisch-theologischen Anschauungen immer wieder allein durch die Berufung auf Aussprüche von anerkannten Lehrern der Vergangenheit zu erhärten gesucht. Nicht ein einziger aus der großen Schar dieser Kämpfer hatte jemals den Versuch gemacht, das Problem, um dessentwillen man so eifrig diskutierte, selbständig von neuem zu durchdenken und es mit den Kräften des unbefangenen Verstandes logisch zu untersuchen.

Es war dies die gleiche sonderbare Erscheinung, wie sie uns vor allem in den naturwissenschaftlichen Forschungen jener Tage auf das deutlichste entgegentritt. Beruhte doch die scholastische Physik vollständig auf der Auslegung des Aristoteles, und mußten doch viele Jahrhunderte vergehen, ehe man auf den Gedanken verfiel, auch nur das einfachste physikalische Experiment selbständig anzustellen.

Dazu kam noch, daß die scholastische Methode im Laufe der Jahrhunderte den Kreis der anerkannten „Autoritäten“ immer mehr ausgedehnt hatte. Man ließ jetzt nicht bloß die Werke der klassischen Denker, der Kirchenväter und den Text der Bibel als Autoritäten gelten, sondern auch die Schriften zahl-

loser Kommentatoren, ja, man gewöhnte sich sogar immer mehr daran, überhaupt nur mehr die Ausleger heranzuziehen und die eigentlichen Quellen kaum mehr zu beachten. So wurde der Streit um die Willensfreiheit zuletzt zu einem Kampf um die Auslegung der Ausleger, um die Kommentierung der Kommentatoren.

Nach einem Streit, aus welchem zuletzt die Jansenisten ebenso als Besiegte hervorgingen wie ihre jesuitischen Feinde, kam der große Kampf zwischen den Anhängern der „Gnade“ und der „Willensfreiheit“ zu einem natürlichen Ende. Nicht als ob er jemals entschieden worden wäre: Die Kämpfer auf beiden Seiten wurden von einem unerbittlichen Schicksal ereilt und gingen selbst an dem von ihnen geschaffenen Konflikt zugrunde. Die Zeit, da die ganze Welt atemlos theologischen Streitigkeiten folgte und an ihnen teilnahm, war vorüber; das Problem der Willensfreiheit sollte vielmehr von nun an jene Philosophen in Verwirrung setzen, die mit dem neu anbrechenden Zeitalter die Führung der europäischen Geistigkeit übernahmen.

Der Zweifel, die Quelle der Erkenntnis

Mitten in die Anfänge des jansenistischen Konfliktes fiel die Jugendzeit jenes Mannes, der als einer der ersten den entschiedenen Versuch machen sollte, die Welt aus ihrer Verstricktheit in ein überlebtes Denksystem zu befreien.

In den Jahren, da man sich endlos über Molinas „Concordia“ stritt, studierte am Jesuitenkolleg La Flèche der junge René Descartes. Pater Charlet, der Rektor des Kollegs, war mit der Familie Descartes verwandt und widmete daher diesem Zögling besondere Sorgfalt; er übergab ihn der Aufsicht des späteren Ordensprovinzials, des Paters Dinet, und die beiden Männer hatten bald an dem Lerneifer und der Pflichttreue des jungen Descartes ihre helle Freude.

In La Flèche hatte sich Descartes während der acht Jahre, die er dort zugebracht hatte, mit der ganzen philosophischen Bildung seiner Zeit gründlich vertraut gemacht. „Da die Philosophie der Schlüssel zu den übrigen Wissenschaften ist“, schreibt er selbst in seinen Lebenserinnerungen, „halte ich es für sehr nützlich, sie so vollständig studiert zu haben, wie sie in den Jesuitenschulen gelehrt wird.“

Ungeachtet seiner scholastischen Erziehung aber hat Descartes es gewagt, auf das gesamte Erbe philosophischer Überlieferung überhaupt verzichten und das Denken von den primi-

tivsten Anfängen nochmals beginnen zu wollen. Wohl hatten schon vor ihm Männer wie Nikolaus von Cusa und Baco von Verulam Ähnliches angestrebt, aber Descartes war doch der erste, der aus den Fehlschlägen der bisherigen Spekulation die letzten Konsequenzen zog: Während das philosophische Denken bis dahin ganz auf den längst vorher gefaßten Urteilen anerkannter Lehrer beruht hatte, rief nun Descartes zur „Beseitigung aller Vorurteile“ auf.

Alles, erklärte er, könne und müsse bezweifelt werden, bis auf den Zweifel selbst; die Fähigkeit des Menschen zu zweifeln erschien ihm als der einzige nicht weiter fragwürdige Anfang alles Philosophierens. In der Erkenntnis, daß das Zweifeln als Akt des Denkens zugleich die Existenz eines denkenden Menschen voraussetze, gelangte er zu dem berühmten Satz: „cogito, ergo sum“.

„So will ich denn annehmen“, schreibt er einmal, „daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgendein böser und zugleich sehr mächtiger Dämon, der alle seine Kunst darangesetzt hat, mich in Irrtum zu stürzen. Ich will meinen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt.“

Der Zweifel als grundlegende Haltung des Forschers gegenüber allen Phänomenen und Hypothesen sollte fortan die ganze weitere Entwicklung des europäischen Geistes bis auf unsere Tage beherrschen. Was Wissenschaft, Philosophie und Technik der letzten Jahrhunderte erreicht haben, ist stets aus dem Geiste des Zweifels hervorgegangen, aus dem Prinzip, die Erfahrung und das Experiment immer wieder zum Ausgangspunkt aller Spekulationen zu machen.

Was nun aber die Frage der Willensfreiheit betrifft, so hat Descartes ebensowenig wie irgendeiner seiner Vorgänger die Denkwidersprüche dieses Problems zu lösen vermocht, er hat vielmehr nur neue Verwicklungen an die Stelle der alten gesetzt.

Es zeigte sich eben alsbald, daß sich auch dem von allem Autoritätsglauben befreiten Denken die Wahrheit nicht ohne weiteres erschloß, daß sie sich vor ihm vielmehr ebenso zu verbergen wußte wie vor allen den verzweifelten Spitzfindigkeiten der Scholastik. Denn auch die Auffassung des Cartesius konnte das Zusammenbestehen von Freiheit und Unfreiheit, den Widerspruch zwischen dem Kausalitätsprinzip und der menschlichen Autonomie, nicht erklären.

Ganz im Geiste seiner neuen Weltbetrachtung hat Descartes durchgängig zwischen einer Welt des Mechanisch-Gesetzmäßigen und einer solchen der geistigen Freiheit unterschieden, indem er zwei einander genau korrespondierende „Substanzen“ annahm: Der körperlichen Welt, welche ihm als ein reiner Mechanismus erschien, stellte er die geistige als wesensverschieden gegenüber.

Den Prinzipien des modernen wissenschaftlichen Denkens gemäß war er stets bemüht, das Gebiet des mechanischen Geschehens so weit als nur irgend möglich auszudehnen. In den Tieren sah er überhaupt nur vernunft- und willenlose Automaten, und das gleiche galt auch von dem Körper des Menschen.

Demgegenüber ließ er einzig den Willen als eine nicht auf einen Mechanismus reduzierbare Wesenheit gelten: Der dem Körper innewohnende mechanische Trägheitstrieb wird nach Descartes eben durch den Willen gelenkt.

Der ehemalige Jesuitenschüler räumt also dem freien Willen innerhalb seines Systems eine hervorragende Stellung ein. Der Wille, meint Descartes, sei seinem Wesen nach unendlich und frei; er bilde daher jene Eigenschaft des Menschen, die sich am meisten der absoluten Vollkommenheit nähere.

Nur der Umstand, daß wir einen freien Willen besitzen, berechtige uns überhaupt, von einer Analogie zwischen dem Menschen und Gott zu sprechen, ja, es bestehe kaum ein Unterschied zwischen unserem Willen und dem Willen des Weltenlenkers.

Der Mensch „will“, nicht indem er einer unbezwingbaren Anziehung unterliegt, nicht gemäß einem Naturgesetz, sondern er will vielmehr auf Grund seiner Freiheit; da der Wille aber notwendig das Gute und Wahre anstrebt, sucht er sich bei seinen Entscheidungen dem göttlichen Willen anzugleichen, und er wird um so freier, je mehr er mit dem unendlichen und unendlich vollkommenen Willen Gottes übereinstimmt.

Aber eine wirkliche Lösung bedeutete auch diese Theorie nicht. Denn wenn man nun auch mit Descartes ein doppeltes System der mechanischen und der seelischen Substanzen annahm, so geriet man doch alsbald vor die Alternative, entweder dem Willen die Fähigkeit zur Hervorbringung eines ursachlosen Geschehens zuschreiben oder aber annehmen zu müssen, daß die mechanisch bedingten Triebe ein unfreies Geschehen hervorriefen; diese beiden Annahmen jedoch standen auch weiterhin in einem unlösbaren Widerspruch zueinander.

Descartes und die Jesuiten

Descartes hat schon bald nach seinem Auftreten gegen erbitterte Anfeindungen zu kämpfen gehabt, und es ist oft behauptet worden, die Verfolgung seiner Lehren durch die katholische Kirche sei den Jesuiten zuzuschreiben gewesen. In Wirklichkeit waren es aber vor allem die theologischen Fakultäten an den großen Hochschulen, die in ihrem Gelehrtendünkel die Neuerungen des Cartesius auf das heftigste befehdeten, während die Jesuiten ihren ehemaligen Zögling sogar vielfach in Schutz genommen haben.

Es gab von Anfang an unter den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu Männer, die, wie der Provinzial Dinet und die Patres Méland, de Vatie, Derkennis und Tacquet, Descartes aufrichtig bewunderten; andere Jesuiten standen ihm wenigstens freundlich gegenüber und fühlten sich durch seine mathematischen und physikalischen Theorien angezogen.

Als im Jahre 1641 das erste grundlegende Werk von Descartes unter dem Titel „*Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate*“ erschien, trat der Jesuitenprovinzial Dinet, der einstige Erzieher des Philosophen, sogleich eifrig für diesen ein. Die führenden Männer des Ordens hatten eben mit feinem Spürsinn alsbald erkannt, daß Descartes, der die Freiheit des Willens so sehr verteidigte, mehr als Bundesgenosse denn als Feind zu betrachten sei.

Wie richtig dieses Urteil war, zeigte sich bald, als Antoine Arnauld, der Führer der jansenistischen Partei, mit entschiedenen Einwänden theologischer Natur gegen das cartesische System hervortrat. Diese neue Philosophie, die sich so sehr von den Lehren des Augustinus unterschied, mußte ja notwendig in den Kreisen der Jansenisten auf Widerspruch stoßen, und so kam es, daß die Männer von Port Royal sich zwar lebhaft für die naturwissenschaftlichen und mathematischen Erkenntnisse des Descartes interessierten, gegen seine Philosophie aber einwendeten, sie möge sich auf rein wissenschaftliche Objekte beschränken und den Glauben, das menschliche Handeln, die Religion und die Moral unangetastet lassen.

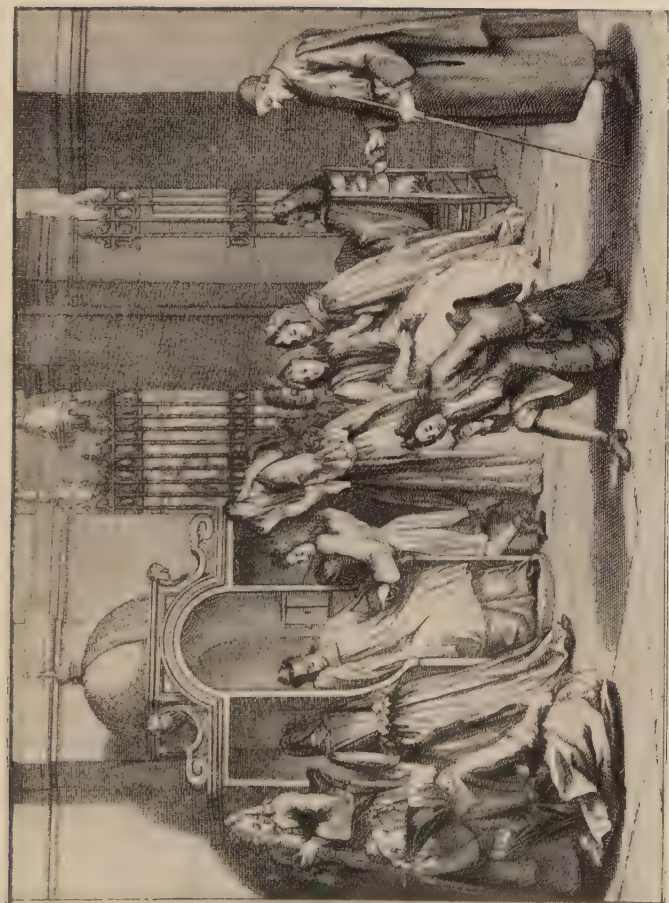
Mußte schon dieser Gegensatz zwischen Descartes und den Jansenisten in der Gesellschaft Jesu Sympathien erwecken, so stieß auch die Lossagung von dem scholastischen Autoritätsglauben, wie Descartes sie vollzogen hatte, bei den Jesuiten keineswegs auf völlige Verständnislosigkeit. Es war ja noch

nicht allzulange her, daß der Jesuitenorden selbst wegen seiner Abweichungen von manchen Anschauungen des Kirchenlehrers Thomas von den Dominikanern auf das heftigste angegriffen worden war. Damals, in den Tagen des Molinistenstreites, hatten die Jesuiten sich in einer ähnlichen Position befunden, wie sie jetzt Descartes einnahm, und auch sie hatten gegen die Feindschaft aller starren Schuldogmatiker zu kämpfen gehabt.

Es hat freilich gleich beim Auftreten von Descartes auch Jesuiten gegeben, die sich gegen das neue System wandten. So schickte bald nach der Veröffentlichung der „Meditationes“ der belgische Jesuit Jean Ciermans an Descartes eine Reihe von Einwänden; diese bezogen sich aber lediglich auf physikalische Probleme und waren überdies in so schmeichelhaften Worten abgefaßt, daß Descartes selbst sie sehr freundlich aufnahm.

Gefährlicher erschien der Angriff des jesuitischen Universitätslehrers Bourdin, der mit dem ganzen Rüstzeug der scholastischen Polemik über Descartes herfiel. Descartes war anfangs über diesen Angriff Bourdins sehr bestürzt, denn er fürchtete, daß dies nur das Zeichen zu einem allgemeinen Feldzug des Jesuitenordens gegen sein System bedeute; kurz nach der Verurteilung Galileis konnte eine solche Wendung der Dinge in der Tat schwere Besorgnisse erregen. Es zeigte sich aber bald, daß Bourdin nicht im Auftrag der Gesellschaft, sondern eigenmächtig gehandelt hatte, denn der Provinzial Dinet legte sich rasch ins Mittel, untersagte Bourdin weitere Angriffe und führte eine persönliche Begegnung zwischen den beiden Männern herbei, die mit einer völligen Aussöhnung endete.

Erst nach Descartes' Tod machte sich dann innerhalb des Ordens eine gewisse anticartesische Strömung bemerkbar, die wohl nicht zuletzt auf kirchenpolitische Rücksichten der Ordensleitung zurückzuführen war. Von nun an versuchten zahlreiche jesuitische Schriftsteller die Lehren von Descartes in heftiger Weise zu bekämpfen, indem sie sich nachzuweisen bemühten, diese stünden mit dem System des Aristoteles im Widerspruch. Es ist aber bezeichnend genug, daß die cartesische Philosophie trotz aller aus Rom kommenden Erlasse bei den Jesuiten stets mehr oder weniger offene Anhänger gezählt hat, ja, daß sich späterhin wieder ganz deutliche Sympathien für diese Ansichten geltend gemacht haben. Nun bemühten sich jesuitische Gelehrte wie Honoré Fabri, den Nachweis dafür zu



DIE BEICHTE
Französischer Stich



MARQUISE DE MONTESPAN



MADAME DE MAINTENON



MADAME DE LA VALLIÈRE

Die Geliebten Ludwigs XIV.

erbringen, daß Descartes mit Aristoteles übereinstimme, und daß man nur die Physik des Stagiriten bisher falsch verstanden habe.

Diese Bewegung wurde so stark, daß sie bei der Ordensleitung geradezu Unruhe hervorrief; man hielt es zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts für nötig, ausdrücklich dreißig Sätze als undiskutabel zu erklären, unter denen sich vor allem cartesische Lehren befanden. Im Jahre 1732 wurden dann zehn weitere Thesen verboten, die ebenfalls im Geiste von Descartes gehalten waren und die den scholastischen Ansichten über Form und Materie widersprachen.

Es ist nicht uninteressant zu vernehmen, mit wie großem Verständnis Bernhard Jansen, ein jesuitischer Philosoph unserer Tage, über den cartesischen Protest gegen die erstarrte Scholastik urteilt. Descartes gehe, schreibt Jansen in seinen „Wegen der Weltweisheit“, im Gegensatz zu der objektiv und metaphysisch gerichteten Scholastik, „vom Subjekt, vom Ich aus“ und gewinne „in kritischer Verarbeitung der Bewußtseinstatsachen den Weg zur Außenwelt“. Das aber sei „typisch unmitttelalterlich, ganz neuzeitig“.

In methodischer Beziehung, erklärt Jansen, sei durch Descartes „die Lossage von der wissenschaftlichen und kirchlichen Autorität nunmehr prinzipiell und praktisch“ verwirklicht worden: „Die Wissenschaft war glücklich entmündigt und verweltlicht. Die Entmündigung hat in Descartes' ‚Cogito, ergo sum‘, die Verweltlichung in Bacos ‚Knowledge is power‘ ihren bezeichnenden Ausdruck gefunden. Die vorwiegend metaphysische Orientierung der Philosophie, wie sie dem Mittelalter eigen war, wird zugunsten kritisch-methodologischer, naturwissenschaftlich-exakter Untersuchungen umgebogen, ohne daß einstweilen die Metaphysik, die Königin aller Wissenschaften, verstoßen wäre...“

„Ohne Zweifel steckt in all dem unklaren Drang und Sturm ein bedeutungsvoller großer Zug nach kritisch gesichtetem Wissen, wie ja auch der Freiheits- und Unabhängigkeitsdrang des werdenden Mannes und sein Herauswachsenwollen aus dem naiven Kinderglauben und der Autoritätsbindung theologisch von tiefer Bedeutung ist.“

Jansen führt dann weiter aus, wie zur Zeit von Descartes' Auftreten die Spätscholastik bereits zu einem weitaus übertriebenen Autoritätsglauben geführt habe, und wie daher das Bestreben, sich von diesen allzu engen Bindungen zu befreien,

durchaus berechtigt gewesen sei. Er fällt abschließend das Urteil, durch diese neue Bewegung seien „viele wertvolle Einzelwahrheiten zutage gefördert, viele verschiedene philosophische Einzeldisziplinen erstmals angebaut oder doch kräftig belebt“, vor allem aber sei „durch den Zweifel das Auge für ganze Reihen bislang unaufgerollter Probleme geöffnet oder kritisch geschärft worden“.

Leibniz, der Jesuitenfreund

Die cartesische Lehre von einem Nebeneinanderwirken zweier Substanzen, einer mechanischen und einer geistigen, sollte dann später besonders von zwei großen Denkern weiterentwickelt werden. Spinoza sowohl als auch Leibniz sind in dieser Hinsicht durchaus als Nachfolger von Descartes anzusprechen.

In der Philosophie Spinozas verliert dieses Doppelsystem freilich sogleich wieder viel von seinem eigenartigen Charakter. Wohl erkennt auch Spinoza einen geschlossenen Zusammenhang mechanischen Geschehens in der Körperwelt und daneben einen zweiten entsprechenden Zusammenhang in der Welt des Denkens an; für ihn aber zeigt auch die Welt der Ideen die gleichen Verkettungen von Ursachen und Wirkungen wie jene des Naturablaufes, denn er sieht Materie und Geist an und für sich als identisch. Es ist in beiden eine und dieselbe Substanz, die sich nur für den Verstand in ihren Erscheinungsformen, den Attributen, unterscheidet.

Ein Denker, für den auch die geistigen Bereiche den Gesetzen der Kausalität unterworfen waren, konnte die Freiheit des menschlichen Willens unmöglich anerkennen; so hielt Spinoza denn auch den Glauben an diese Willensfreiheit lediglich für eine Illusion. Die Menschen, lehrte er, glaubten sich nur deshalb frei, weil sie sich zwar ihres Willens bewußt seien, nicht aber der Ursachen, welche diesen Willen determinierten. Auch ein fallender Stein würde, mit Bewußtsein ausgestattet, glauben, er falle aus eigenem Willen, weil er die äußeren Ursachen für seine Bewegung nicht zu erkennen vermöchte.

Noch entschiedener trat dann diese mechanistische Auffassung bei den englischen „Erfahrungsphilosophen“ des achtzehnten Jahrhunderts hervor: Sie suchten auch den Verstand und den Willen ganz den mechanischen Gesetzen zu unterwerfen und das Bewußtsein bloß als ein Bündel physikalischer Reaktionen aufzufassen. So wollte David Hume in dem geistigen Leben die gleiche Gesetzmäßigkeit finden wie in den

Naturvorgängen, und er behauptete, im Gehirn des Menschen riefen ebenso wie in der physikalischen Welt gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen hervor.

Den Willen erklärte Hume, ganz im Geiste Bacos von Verulam, einfach als „den Trieb, in einem einmal eingenommenen Zustand zu verharren“; es war dies also die genaue Anwendung des Galileischen Trägheitsprinzips auf den Geist. Zwischen dem Willen und der Trägheit der toten Materie sollte überhaupt kein Unterschied bestehen, die Handlungen der Menschen erschienen als vollständig determiniert durch eine endlose Kette von Ursachen und Wirkungen.

Zum Unterschied von dieser rein mechanistischen Auffassung der Engländer hat Leibniz wieder eine strenge Trennung zwischen Geist und Materie vorgenommen und jenen von Descartes zuerst aufgestellten dualistischen Gedanken durch seine Hypothese von der „prästabilierten Harmonie“ auf das schönste weitergeführt. Er nimmt zwei Reiche an, ein Reich der wirklichen Ursachen und ein Reich der Zweckursachen; sie stehen zueinander in keinem Verhältnis der Abhängigkeit, vielmehr besteht zwischen ihnen gemäß einer „prästabilierten Harmonie“ ein Verhältnis der vollkommensten Entsprechung.

„Die Seelen“, lehrte Leibniz, „folgen ihren Gesetzen, die in einer bestimmten Entwicklung der auf die Unterscheidung von Gut und Böse gerichteten Vorstellungen bestehen; die Körper wieder folgen gleichfalls ihren Gesetzen, nach denen die Bewegungen sich regeln. Und doch begegnen und entsprechen diese beiden völlig verschiedenen Daseinsweisen einander wie zwei nebeneinander stehende, vollkommen regulierte, wenn auch ganz verschieden konstruierte Uhren.“

Das Auftreten Leibnizens fiel gerade in jene Zeit, da die Auseinandersetzungen zwischen Jansenisten und Molinisten, Katholiken, Lutheranern und Calvinisten über die Probleme von Gnade, Erbsünde und menschlicher Freiheit zu einer gewaltigen Kontroversenliteratur geführt hatten. Bei seinen Bemühungen, zwischen den verschiedenen feindlichen Richtungen einen Ausgleich zu finden, suchte Leibniz auch in diesen Fragen zu vermitteln, und er hat sich mehrfach, sowohl in seinem „System der Theologie“ als auch in der „Theodizee“ und in anderen Schriften, über Erbsünde, Gnade und Willensfreiheit ausgesprochen.

Wohl läßt er eine Erbsünde als Hang des Menschen zum Bösen gelten, er fügt aber alsbald hinzu: „Man muß auch

annehmen, daß durch den Fall des Menschen seine freie Willkür nicht aufgehoben ward, nicht einmal in göttlichen und auf sein Heil sich beziehenden Dingen, daß vielmehr alle willkürlichen Handlungen freiwillig mit Wahl und mithin frei seien, so wie auch der Freiheit unserer Handlungen im gemeinen Leben dadurch kein Eintrag geschieht, daß wir durch die Lichtstrahlen, welche die Augen uns mitteilen, zu einer Handlung angereizt werden . . . Obwohl der Antrieb und die Hilfe von Gott herkommen, finden sie doch im Menschen allezeit eine gewisse Mitwirkung; sonst könnte man nicht sagen, er habe gehandelt . . .“ Es versteht sich von selbst, daß die Jesuiten stets alle rein mechanistischen Anschauungen, wie etwa jene Spinozas oder Humes, scharf abgelehnt haben. Gegenüber einem solchen physiologisch-mechanistischen Determinismus stellt der moderne jesuitische Philosoph Viktor Cathrein die Behauptung auf, es gehörten alle derartigen für das Zustandekommen einer Handlung nötigen mechanischen Bedingungen lediglich zur äußeren Natur, während der Wille von ihnen unabhängig sei; alle geistigen Betätigungen, zu denen vor allem eben der Willensakt zähle, kämen „ohne Mitwirkung irgendeines leiblichen Organs“ zustande und unterstützten daher auch „keinem physiologischen oder mechanischen Gesetz“.

Dagegen wird es uns nicht wundernehmen, wenn wir hören, daß die Jesuiten dem Werk und der Persönlichkeit von Leibniz stets großes Wohlwollen entgegengebracht haben. Mit Genugtuung konnte der Orden feststellen, daß der Protestant Leibniz sich mit seinen Anschauungen ganz im Widerspruch zu den Lehren von Luther und Calvin befand; standen schon seine theologischen Überzeugungen denen des Katholizismus sehr nahe, so war es besonders seine Beurteilung des Willensproblems, die den Jesuiten zusagen mußte.

Ausdrücklich hat Leibniz die Schlüsse, die Calvin aus der Prädestinationslehre gezogen hatte, als unrichtig bezeichnet, indem er schrieb, die Menschen seien „fast zu allen Zeiten durch einen Trugschluß beunruhigt worden, den die Alten als faule Vernunft bezeichneten, weil er darauf hinauslief, daß man nichts tun oder sich wenigstens um nichts bekümmern . . . solle. Denn, sagte man, ist das Zukünftige notwendig, so wird das, was geschehen soll, geschehen, mag ich auch tun, was ich will“.

Leibniz hat für das katholische Ordenswesen stets sehr großes Verständnis empfunden; so schreibt er einmal, er ge-

stehe, daß er immer „die Klöster, die frommen Bruderschaften und Vereine, nebst anderen dergleichen lobenswerten Anstalten, vorzüglich gebilligt“ habe; denn diese seien „gleichsam eine Himmelsmiliz auf Erden . . . Wer dieses verkennt oder verachtet, der hat nur einen gemeinen und niederen Begriff von der Tugend und beschränkt in dummer Einfalt die Pflichten des Menschen gegen Gott auf äußere Verrichtungen und geistlose Gewohnheiten, welche insgemein ohne Eifer und Gefühl geschehen“.

Mit mehreren Jesuiten stand Leibniz in engen freundschaftlichen Beziehungen und in regem Briefwechsel; das Lob, das zahlreiche jesuitische Schriftsteller seinen Werken zollten, bereitete diesem großen Philosophen aufrichtige Freude und bestärkte ihn noch in seinen Bestrebungen, „die Betrachtungen über die Freiheit des Menschen und die Gerechtigkeit Gottes . . . ins reine zu bringen“. Er hat den Orden mehrmals gegen den in protestantischen Kreisen verbreiteten Vorwurf der Proselytenmacherei verteidigt, und in einem Brief an seinen jesuitischen Gönner Pater Orban erklärt er ausdrücklich, er wolle für einen „warmen Freund“ der Jesuiten gehalten werden. Die Werke des Jesuiten Sarasa schätzte er sehr, und er hat selbst angegeben, daß er in seiner „Theodizee“ mehrere Grundsätze Sarasas übernommen und verwendet habe.

Mit besonderem Interesse verfolgte Leibniz die Missionstätigkeit der Gesellschaft Jesu, deren wissenschaftliche Bedeutung er auf das höchste pries. Er unterhielt mit einigen Missionaren in China, vor allem mit den Patres Grimaldi, Verjus und Tolemei, eine lebhafte Korrespondenz, und im Jahre 1701 verfaßte er eine Denkschrift, in welcher er auf die Verdienste der Jesuitenmissionare hinwies und die Errichtung eines Missionsseminars an der Preußischen Akademie anregte.

Die Haltung der jesuitischen Denker gegenüber der Leibnizschen Philosophie geht wohl am besten aus dem schon zitierten Buch von Bernhard Jansen hervor; dieser Ordensgelehrte schreibt voller Bewunderung über das von Leibniz ausgearbeitete philosophische System und meint, Leibniz habe sich durch die Rehabilitierung der immanenten Teleologie „ein unsterbliches Verdienst“ um die Naturphilosophie erworben. „Die Abgrenzung aber gar“, ruft Jansen begeistert, „wie weit die Zulässigkeit der Naturerklärung aus Wirkursachen und wie weit aus Zweckursachen geht, dürfte unstreitig das Glanzstück im Leibnizschen System sein. In ihrer klassischen Formulierung

hat er alle Früheren, selbst einen Aristoteles und Thomas von Aquin, überholt und ist von keinem Späteren, selbst nicht von Kants Kritik der Urteilskraft, überholt worden. Wie ein Adler übersteigt er in stolzem Höhenflug die Niederungen des damaligen Mechanismus, der nur Größe, Zahl, Maß, Gewicht und Bewegung kennt, und erhebt sich zu den idealen Regionen platonisch-aristotelisch-thomistischer Weltbetrachtung . . .“

„In methodologischer Hinsicht ist seine glückliche Gabe umfassendster Rezeption, gepaart mit einer hervorragenden Kombinations-, Produktions- und Gestaltungskraft, die Fähigkeit, reichste Erfahrungskennntnis zu sammeln und systematisch zu verarbeiten, der harmonische Ausgleich zwischen Konservativismus oder Anerkennung des Überlieferten und kritischem Scharfblick oder selbständigem Fortschreiten, geradezu vorbildlich und nur von ganz wenigen bevorzugten Geistern in gleicher Weise erreicht worden. Unter allen geachteten Vertretern der neueren Philosophie aber steht Leibniz dem aristotelisch-scholastischen Denken, dem christlichen Gedanken am nächsten.“

Sosehr Leibniz aber auch bemüht gewesen ist, Klarheit in das Willensproblem zu bringen, so wenig ist ihm dies letzten Endes gelungen. Er selbst schreibt schließlich, nachdem er die Schwierigkeiten der Frage dargelegt hat, die resignierten Worte: „Es wird am besten sein, in Übereinstimmung mit dem heiligen Paulus zu sagen, daß es hierfür gewisse erhabene Gründe der Weisheit und Harmonie gibt; sie sind den Sterblichen unbekannt und beruhen auf der allgemeinen Ordnung, deren Ziel die allergrößte Vollkommenheit des Universums ist . . .“

Die Willensfreiheit im Lichte der neueren Philosophie

Ebensowenig wie seine Vorgänger ist auch Immanuel Kant imstande gewesen, das Problem der Willensfreiheit in einer endgültig befriedigenden Form zu lösen. Für ihn unterlag es keinem Zweifel, daß jede reale Begebenheit in die Kette der Kausalität verstrickt sei, und daß daher in diesem System der Realität die Willensfreiheit keinen Platz habe. Alle menschlichen Handlungen hängen, als ein natürliches Geschehen, ursächlich voneinander ab, und wenn unseren Handlungen Freiheit zugesprochen werden soll, dann muß diese notwendig außerhalb jeglicher zeitlicher Kausalverknüpfung

gesucht werden. Kant nimmt nun wirklich für das sittliche Handeln eine solche außerzeitliche Idee der Zweckmäßigkeit an, einen „intelligiblen Charakter“, in welchem er das regulative Prinzip des ethischen Handelns erblickt. Betrachten wir also den Menschen als einen intelligiblen Charakter, so ist er frei, während er gleichzeitig in seinen kausal bedingten, rein natürlichen Handlungen vollständig determiniert erscheint.

Es ist schon von mehreren Autoren hervorgehoben worden, daß auch dieser Ausweg der Kantschen Lehre keine eigentliche Lösung der Kontroverse bedeute, denn die intelligible Freiheit habe für alles empirische Wollen, um das es sich in dem Streit um die Willensfreiheit doch handle, keinerlei Bedeutung. Vor allem aber sei auch die intelligible Freiheit im Sinne Kants nicht wirkliche Indeterminiertheit, sondern vielmehr nur eine Freiheit im Sinne ihrer eigenen, autonomen Kausalität.

Die Darstellung des Willensproblems durch Kant hat später Arthur Schopenhauer in die größte Begeisterung versetzt, der immer wieder erklärt hat, diese Gedanken Kants gehörten „zum Schönsten und Tiefgedachtesten, was dieser große Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben“. Kant selbst gesteht aber, nachdem er seine Lehre von der Freiheit und deren Zusammenbestehen mit der Naturnotwendigkeit auseinandergesetzt hat: „Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich . . .“

Schopenhauer hat sich hierdurch nicht abschrecken lassen und das Problem der sittlichen Freiheit durchaus auf Grund der Kantschen Distinktion des empirischen und des intelligiblen Charakters behandelt.

Indem aber auch Schopenhauer die Freiheit „aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, in eine höhere, aber unserer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region“ zu verschieben suchte, sprach auch er verblümt die Einsicht aus, daß letzten Endes doch jeder Versuch, den Sinn der Willensfreiheit philosophisch durchleuchten zu wollen, zum Scheitern bestimmt sei.

Zuletzt hat noch in unseren Tagen Henri Bergson Betrachtungen über das Willensproblem angestellt, und auch er ist zu einem grundsätzlich negativen Ergebnis gelangt. Nach Bergson darf man es überhaupt gar nicht unternehmen, den

Begriff Freiheit irgendwie unter den Gesichtspunkt der Kausalität bringen zu wollen, denn damit verwandle man bereits das Psychische in etwas Physisches und übertrage den wirklichen „dynamischen“ Zusammenhang der Erlebnisse in eine „statische“ Ansicht.

Alle Denker seit Descartes hatten schließlich die Unzulänglichkeit ihrer Spekulationen über dieses Problem erkennen müssen und dies entweder mehr oder weniger offen eingestanden, oder aber versucht, über ihren Mißerfolg durch allerlei Scheinlösungen hinwegzukommen. War somit ein wirklicher Fortschritt gegenüber den Zeiten des Jansenistenstreites kaum zu verzeichnen, so verdienten doch die Betrachtungen der neueren Philosophen insofern den Vorzug, als sie wenigstens geräuschlos vor sich gingen. Wenn diese stillen Gelehrten sich weiter in Widersprüche verwickelten, so führte dies niemals mehr zur Verjagung armer Nonnen oder zur Einkerkierung schwärmerischer Anachoreten. Weder Könige noch Päpste mengten sich in den Streit der Denker, und wer sich nicht für die verschiedenen philosophischen Willenssysteme interessierte, brauchte einfach die betreffenden Bücher nicht zu lesen. Für diesen Fortschritt gegenüber dem „oft blutigen, immer aber lärmenden Streit der Theologen“ kann die Menschheit den still und harmlos irrenden Philosophen wohl dankbar sein.

Die Jesuiten haben jeder gegen die Freiheit des Willens gerichteten philosophischen Anschauung mit mehr oder weniger Glück ihre Argumente für die Willensfreiheit entgegenzusetzen versucht. Bei der großen Unklarheit aller dieser spekulativen Betrachtungen, bei der Unsicherheit sämtlicher Denker, die sich mit jenem Problem beschäftigt haben, wirken die Gegen Gründe der Jesuiten nicht als so schwach, daß sie völlig übersehen werden könnten. Solange also der Streit um die Determiniertheit oder Indeterminiertheit nur die reine Philosophie beschäftigte, konnte der Orden eigentlich unbesorgt bleiben. Sein Standpunkt war zwar nicht besser, aber auch nicht schlechter begründet als jener der Gegner.

Die Jesuiten im Kampf mit der Experimentalpsychologie

Kaum hatte aber gegen das Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Philosophie endgültig darauf verzichten müssen, das Problem der Willensfreiheit lösen zu wollen, als sich auch schon die Psychologen des Gegenstandes bemächtigten und

den Anspruch erhoben, er falle ganz in ihren Wirkungskreis; für die Philosophie bedeute die Willensfreiheit bloß ein Scheinproblem, die Psychologie hingegen sei berufen, hier endlich mit ihren introspektiven und experimentellen Methoden Klarheit zu schaffen.

Damit ging nun der Streit um die Freiheit des Willens, dieses verhängnisvolle Erbe der Scholastik, nachdem er zwei Jahrhunderte lang die Philosophen in die peinlichste Verlegenheit gebracht hatte, in die Hörsäle, Seminare und Laboratorien der theoretischen und experimentellen Psychologie ein.

Wilhelm Wundt hat es zuerst unternommen, den Willen in den Bereich seiner experimentellen Studien einzubeziehen. Er glaubte dabei feststellen zu können, daß jenes Phänomen, das man bis dahin als menschlichen Willen schlechthin angesprochen hatte, auf Spannungsempfindungen, assoziative Gefühle sowie auf deren Reproduktionen und ihr Bewußtwerden zurückgeführt werden könne. In seinem Leipziger Laboratorium stellte Wundt lange Reihen von Beobachtungen an, und er kam schließlich, auf Grund der verschiedenen von ihm konstatierten sensorischen und muskulären Reaktionen, zu der Überzeugung, daß der Wille zwar nicht, wie die englischen Naturphilosophen geglaubt hatten, von einer mechanischen Kausalität abhängt, daß er statt dessen jedoch durch eine innere „psychische Kausalität“ determiniert werde.

Jedenfalls schienen die Experimente, die Wundt mit seinen Versuchspersonen angestellt hatte, zu dem Ergebnis zu führen, daß jeder Gefühlsverlauf, der mit einer Willenshandlung endigte, durch eine Anzahl von „Motiven“ bestimmt sei. Die Willensfreiheit konnte sich also nur darauf beschränken, daß der Mensch offenbar imstande war, „durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven“ sich in seinen Handlungen bestimmen zu lassen.

Diese Motivenlehre gewann bald die Herrschaft über die landläufige Beurteilung des Willensproblems; sie wurde geradezu eine wissenschaftliche Mode, die als solche anfangs eine gewisse Verwandtschaft mit der „Gnadenmode“ des siebzehnten Jahrhunderts aufzuweisen. Es war denn auch erhebend genug, wenn der moderne Student nunmehr erfahren durfte, daß der Mensch zwar zu seinen Handlungen irgendwie veranlaßt werde, daß diese Anlässe aber nicht als „Ursachen“, sondern lediglich als „Beweggründe“ anzusprechen seien. Während eine Ursache zwangsweise eine bestimmte Wirkung

nach sich ziehe, sei dies bei den „Motiven“ nicht der Fall. Die Beziehung zwischen den Motiven und der schließlich erfolgenden Handlung sei nicht eindeutig bestimmt und im voraus berechenbar wie das Spiel mechanischer Kräfte, es komme vielmehr, wo es sich um Motive handle, stets zu einer „Wahl“, und diese erst entscheide über das endliche Handeln des Individuums.

So bot diese Motivenlehre von neuem eine Möglichkeit, den Willen einerseits als determiniert anzusehen und damit die inneren Zweifel an der Freiheit des Willens zu beruhigen, ihn aber andererseits doch in praktischer Hinsicht gelten zu lassen und damit neuerdings jene Illusion zu retten, die den Menschen seit Urzeiten lieb und wert geworden war.

Die von Fechner und Wundt begründete experimentell-psychologische Richtung wurde bald durch eine neue und anscheinend modernere Schule abgelöst. Der Würzburger Professor Oswald Külpe schuf eine Versuchsanstalt, in welcher von nun an die höheren Bewußtseinsvorgänge mit größerer Feinheit erforscht und analysiert werden sollten. Narziß Ach, einer der hervorragenden Vertreter dieser „Würzburger Schule“, führte nun eine ganz neue Terminologie zur Bezeichnung der Bewußtseinselemente ein, und man war jetzt auf das eifrigste bestrebt, alle psychischen Vorgänge, darunter auch die Willensakte, experimentell zu studieren. Hierzu diente vor allem die Methode des Ausfragens. Einer Versuchsperson wurde etwa eine bestimmte Denkaufgabe gestellt, und man befragte sie dann, welche inneren Wahrnehmungen sie während der Lösung dieser Aufgabe an sich selbst gemacht habe. Dabei ergaben sich manche überraschende Resultate, durch welche viele ältere Annahmen der Psychologie als unrichtig dargetan wurden.

Unabhängig von diesen Arbeiten der Würzburger Schule untersuchte auch der belgische Psychologe Michotte den Willensvorgang mit Hilfe von Experimenten. Hierbei trachtete er vor allem klarzulegen, was denn eigentlich in einem Menschen vor sich gehe, wenn er eine Wahlentscheidung zu treffen habe. Versuchspersonen wurden also vor die Aufgabe gestellt, zwischen zwei gegebenen Eventualitäten zu „wählen“, und sie mußten ihre Empfindungen während dieses Prozesses genau schildern. Das erste Ergebnis war ein „Gefühl der Tätigkeit“: der Wählende atmete tiefer als sonst, hatte Wärmeempfindungen, seine Muskeln spannten und entspannten sich.

Von dem Augenblick, da skeptische Psychologen angefangen hatten, Laboratoriumsexperimente über den Willen anzustellen und die bei einer „Wahl“ auftretenden Phänomene mit Meßapparaten und Protokollen zu registrieren, erschien die Position der Indeterministen gefährdeter denn je. Solange nur die Philosophen das Willensproblem bearbeitet hatten, war wohl über die Freiheit oder Unfreiheit gestritten worden, niemals aber hatte man den Willen selbst als Einheit angezweifelt. Jetzt jedoch, bei diesen experimentellen Arbeiten, schien sich der Wille, das Objekt des ganzen Streites, völlig in Reaktionen, Empfindungen und Reflexe aufzulösen, womit der Glaube an das Bestehen einer Willensfreiheit in die ernsthafteste Gefahr geriet.

Die Jesuiten aber, deren Willenstheorie sich den Unbilden von Jahrhunderten gegenüber standhaft behauptet hatte, und die in ihren Überzeugungen weder durch Zitate aus den Kirchenvätern noch durch päpstliche Bullen erschüttert worden waren, wußten nunmehr alles aufzubieten, um auch mit den Psychologieprofessoren fertig zu werden; und siehe da, es stellte sich heraus, daß der freie Wille der gelehrten Jesuitenpatres auch diesmal wieder seine zähe Lebenskraft bewies.

Hatte die Gesellschaft Jesu einstens großen ketzerischen Predigern ihre eigenen gleich großen Kontroversisten entgegenzustellen vermocht, hatte sie zur Zeit der gefährlichen astronomischen Umwälzungen bedeutende Astronomen hervorgebracht, um den alten Glauben zu verteidigen, so geriet der Orden auch jetzt nicht in Verlegenheit: Jesuitische Experimentalpsychologen wurden alsbald ins Feld geschickt, die in den gleichen Laboratorien, mit den gleichen Apparaturen und Protokollen einen für die Willensfreiheit günstigen Befund zu konstruieren hatten.

Der Jesuitenpater Johann Lindworsky, ein Psychologe aus der Würzburger Schule, hat es mit großer Überlegenheit verstanden, gerade die modernsten Experimentalmethoden zum Beweis der Willensfreiheit auszunützen, und wer diese klar und überzeugend geschriebenen Arbeiten studiert, hat zuletzt die Empfindung, die gesamte experimentelle Psychologie sei überhaupt nur zu dem Zweck erfunden worden, um die Richtigkeit der jesuitischen Willenstheorien zu erhärten.

Gerade die Ergebnisse jener experimentellen Untersuchungen deuten nun nach Lindworsky plötzlich auf einen „innersten

Kern des Wollenserlebnisses“, der „von allen anderen seelischen Vorgängen wie Fühlen, Denken, Muskelempfindung usw. verschieden ist“. Daher können sich die mechanistischen Determinierungen, denen andere seelische Vorgänge unterworfen sein mögen, auf den Willen keinesfalls beziehen. Mit aller Entschiedenheit antwortet Lindworsky auf die Frage, ob denn die moderne experimentelle Psychologie überhaupt einen freien Willen zulasse, er wisse „keine Tatsache zu nennen, die einer wirklichen Willensfreiheit widerstreitet“.

Gerade die moderne Psychologie beweise aber auch, wie wenig eine noch so lang fortgesetzte Wiederholung energischer Willensakte einen starken Willen im allgemeinen bewirke; Ignatius habe daher ganz recht gehabt, wenn er schon im sechzehnten Jahrhundert, lange vor Wundt, Ach und Michotte, davon ausgegangen sei, daß der Wille vor allem durch die Schaffung entsprechender „Motive“ gestärkt und gelenkt werden müsse. Mit außerordentlicher Geschicklichkeit versteht es Lindworsky immer wieder, die nüchternen experimentalpsychologischen Auseinandersetzungen unauffällig so zu lenken, daß sich dem Leser wie von selbst die Richtigkeit der ignatianischen Willensschule aufdränge. Indem das Wollen ganz von den Motiven abhängig gemacht wird, deutet der jesuitische Gelehrte vorsichtig an, daß bedeutsame Willensleistungen von einem Menschen eben nur dann zu erwarten seien, wenn dieser ein „Gesamtmotiv von höchster Kraft und größter Bewußtseinsnähe“ vor Augen habe. Wie beiläufig zieht Lindworsky hierauf die Exerzitien des Ignatius von Loyola als einen Beleg für eine solche „Züchtung von Gesamtmotiven“ heran: „Damit wäre das große Geheimnis der Wirksamkeit der Geistlichen Übungen enthüllt: die Einpflanzung systematisch angelegter Wertkomplexe höchster Art unter den günstigsten Bedingungen, nämlich der ausschließlichen Hingegebenheit an diese Gedanken, und die allseitige Verknüpfung dieser Wertkomplexe und der durch sie motivierten Vorsätze mit den Gelegenheiten des Lebens; endlich deren Sicherung durch die nachfolgende Lebensordnung und Gewöhnung.“

Eine von den Schriften Lindworskys kulminiert in einer ungemein geistvollen Betrachtung über den psychologischen Gehalt der Exerzitien, und es kann nicht geleugnet werden, daß diese Ausführungen, in welchen das Ignatianische Übungssystem ganz auf die Schaffung von „motivbildenden Wert-

vorstellungen“ und die „Entwertung aller schädlichen Gegenmotive“ zurückgeführt wird, in hohem Maße überzeugend wirken.

Kaum aber hatte die Willenslehre der Jesuiten solcherart auch den Angriff der modernen Psychologie nicht nur bestanden, sondern diese neuen experimentellen Forschungen zum Beweise für die Freiheit des Willens und die Richtigkeit des jesuitischen Systems herangezogen, als sich schon wieder von einer anderen Seite her eine neue und noch bedrohlichere Gefahr für den Indeterminismus zu zeigen schien.

„*Behaviourism*“, *Blattläuse und Pawlowscher Hund*

Es gehört sicher zu den schönsten und edelsten Eigenschaften moderner Forscher, durch welche sie sich so rühmenswert von den verbohrtten Dogmatikern früherer Epochen unterscheiden, daß sie mit heroischem Mut jedesmal, wenn sie die Irrtümer in ihren neuen Theorien erkannt haben, diese selbst resolut aufgeben, ja mitunter verurteilen und so gleichsam würdevoll Harakiri begehen.

Man hatte mit vorbildlicher Präzision durch Messung von Reaktionen, durch Ausfrageprotokolle, durch die exaktesten Untersuchungen über die Dauer des Eintreffens von psychischen Reflexen tief in die Geheimnisse des Willensaktes und der Wahlentscheidung hineingleuchtet; zum Schluß aber mußte man erkennen, daß alle diese Experimente, so geistvoll sie auch angelegt gewesen sein mochten, sich gar nicht auf den Willensakt und auf die Wahlentscheidung selbst bezogen. Inmitten aller Subtilitäten der wissenschaftlichen Korrektheit war unbemerkt das Versuchsobjekt selbst verlorengegangen; was übrigblieb, war lediglich die objektlose, dafür allerdings außerordentlich verfeinerte psychologische Untersuchung.

In ihrem Buch über den Willen gibt Else Wentscher offenerzig diesen tragischen Ausgang der psychologischen Laboratoriumsarbeiten zu, und sie zeigt, wie bei diesen Experimenten die jeweilige „Versuchsperson“ gar nicht in der Lage gewesen sei, wirklich zu „wollen“ oder zu „wählen“, während man ihre Erlebnisse so sorgfältig beobachtete: „Es ist klar, daß das Experiment über das Zustandekommen des Entschlusses nichts aussagen kann, da meine Absicht als Versuchsperson zu dienen, vorher gefaßt sein muß, und da die einzelnen innerhalb des Experiments von mir ausgeführten

Reaktionen ohne jedes Willensbewußtsein durch das Kommando ausgelöst werden. Ebensovienig vermag das Experiment etwas darüber festzustellen, wie die von meiner Absicht ausgehende determinierende Tendenz sich auch unter komplizierten Verhältnissen, gegen andere Reize, gegen auftretende innere oder äußere Schwierigkeiten durchsetzt. Denn es fallen bei den so vorbereiteten Reaktionen alle die Faktoren, die mein Handeln im Leben komplizieren, weil sie mir andere als die zunächst geplanten Reaktionen nahelegen, hinweg.“

Nicht minder betrüblich lautet auch der Schluß, zu welchem William James, der Begründer des amerikanischen „Pragmatismus“, gelangt. Nach vielen Untersuchungen kommt James schließlich auf Grund von langwierigen, mitunter etwas dunklen Betrachtungen zu dem Ergebnis, die Entscheidung darüber, ob es einen freien Willen gebe oder nicht, hänge davon ab, ob unsere Willensanspannungen „als fixierte, von den uns widerstehenden Objekten mit Notwendigkeit hervorgerufene Reaktionen“ anzusehen seien, oder ob sie nicht vielmehr „dem entsprechen, was die Mathematiker ‚unabhängige Variable‘ nennen“. Wenn dem nämlich so wäre, wenn also in der Tat der Betrag unserer Anstrengung keine eindeutig bestimmte Funktion jener anderen Data bilde, dann könne man unseren Willen als frei ansehen. Sollte dagegen der Betrag unseres Willensaufwandes eine bestimmte, fest gegebene Funktion der äußeren Umstände sein, dann wäre der Wille nicht frei, und alle unsere Handlungen wären vorherbestimmt.

Ihrer wissenschaftlich-mathematischen Terminologie entkleidet, erscheint diese Auseinandersetzung von James lediglich als eine inhaltlose Nominaldefinition, die nichts weiter besagt, als daß der Wille unfrei ist, wenn er der Kausalität unterliegt, und daß er frei ist, wenn er nicht kausal determiniert ist. Es muß nicht erst gesagt werden, daß diese Feststellung kaum als eine Erkenntnis und schon gar nicht als eine neue Erkenntnis bezeichnet werden kann.

James selbst gesteht schließlich, daß am Ende alle Experimente resultatlos bleiben in dem Augenblick, da man versuche, die unlösbare Kompliziertheit des Willensproblems zu ergründen. Ob der Wille frei sei oder nicht, was Freiheit oder Unfreiheit, auf den Willen bezogen, überhaupt bedeute und schließlich, was man sich unter dem Willen selbst vorzustellen habe, kann nach der von James gegebenen Erklärung durch psychologische Beobachtung und Forschung „überhaupt nicht

ergründet“ werden. So ist denn die letzte Erkenntnis, zu welcher dieser Forscher sich durchringt, die Wahrheit, „daß das Problem des freien Willens als innerhalb der Psychologie und ihrer Hilfsmittel unlösbar erscheinen muß“.

Dieser Satz aber erinnert durch seine gottergebene Schlichtheit an die erhabene Demut des großen Leibniz, der schließlich, nach allen Versuchen, den Willen philosophisch zu ergründen, resigniert geschrieben hatte: „Es wird am besten sein, in Übereinstimmung mit dem heiligen Paulus zu sagen, daß es hierfür gewisse erhabene Gründe der Weisheit und Harmonie gibt; sie sind dem Sterblichen unbekannt . . .“

Die Psychologie hatte somit ihre Unzuständigkeit in dieser Angelegenheit bekannt; dennoch verblieb sie noch immer in dem festen Glauben, sie selbst sei eine Wissenschaft, und es gebe überhaupt so etwas wie eine Psychologie. Dagegen hat Bertrand Russell, dieser große Diagnostiker der Gegenwart, in seiner „Analysis of Mind“ mit scharfem Blick konstatiert, wo das wirkliche Übel liege: Der Wille, meinte er, könne zwar beobachtet werden, in Wirklichkeit aber existiere er gar nicht: „Was wir Wille, was wir Begierde und Trieb zu nennen pflegen, das ist im Grunde kein innerer Zustand, der sich deutlich beschreiben und als empirisch gegebenes Faktum sicherstellen ließe. Vielmehr bezeichnet das Wort Wille streng genommen nichts anderes als eine Kette von Handlungen, die einen bestimmten typischen Verlauf aufweisen. Wir haben darunter ein kausales Gesetz unseres Tuns und Verhaltens, nicht aber ein Etwas zu verstehen, das als etwas Selbständiges und Wirkliches in unserem Geist existiert.“

Es sei klar, meint Russell, daß man das Recht habe zu sagen, man wolle dies oder jenes tun, und man führe seine Vorsätze auch aus; in diesem Sinne erscheine der Wille als zu beobachtender Vorgang; alle weiteren Anschauungen jedoch, als sei dieser Wille ein isolierbares Ereignis und eine psychische Fähigkeit, bedeuten nichts weiter als einen „metaphysischen Aberglauben“.

Wenn Russell damit auch deutlich genug die Hoffnungslosigkeit aller psychologischen Willensforschung festgestellt hat, so liegt in seinen Worten doch noch ein dem Europäer angeborener schonungsvoller Respekt vor einem uralten Problem der Geistesgeschichte. Die neue „amerikanische Wissenschaft“ hat jedoch mit der ganzen erbarmungslosen Unbefangenheit jugendlich frohen Forschergeistes die dahinscheidende

Psychologie gänzlich abgetan: nicht nur ihre Methoden seien falsch, ihre ganze Existenz sei vielmehr überhaupt auf einem Irrtum aufgebaut gewesen; eine Scheinwissenschaft habe sich mit Scheinproblemen herumgebalgt.

John B. Watson, einer von den Führern dieser jungen amerikanischen Schule, höhnt in seinem grundlegenden Werk „Behaviourism“: „Als im Jahre 1879 das erste psychologische Laboratorium errichtet wurde, war es der Stolz von Wundts Schülern, daß die Psychologie nun endlich eine Wissenschaft geworden sei, die von der Existenz der Seele absehe. Fünfzig Jahre hindurch haben wir nun diese Pseudo-Wissenschaft gehabt, genau wie Wundt sie geschaffen hatte. Alles aber, was Wundt und seine Schüler wirklich erreicht haben, hat darin bestanden, daß sie das Wort ‚Seele‘ durch das Wort ‚Bewußtsein‘ ersetzt haben.“

Wie lächerlich sei es doch, auch nur von einem „Bewußtsein“ oder von irgendwelchen geistigen Voraussetzungen zu sprechen, da doch die neuesten physiologischen Forschungen ergeben hätten, daß alle angeblichen Bewußtseinsvorgänge auf chemisch-mechanische Reaktionen zurückzuführen seien!

Als Franz Baco von Verulam zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts eine neue Epoche des menschlichen Denkens verkündet hatte, da war er mit der Forderung hervorgetreten, der Mensch müsse auch das Denken neu erlernen und sich zu diesem Ende mit der naiven Voraussetzungslosigkeit des Kindes durch die Natur belehren lassen.

„Die Idole jeglicher Art“, verkündete Baco in seinem „Novum Organum“, „müssen alle durch einen beharrlichen und feierlichen Beschluß für immer vernichtet und abgeschafft werden. Der menschliche Verstand muß sich ganz von ihnen befreien und reinigen, auf daß der Eingang in das Reich der menschlichen Herrschaft ebenso wie in das Himmelreich nur den Kindern offen sei.“

Wohl sind aus Bacos Geist dann wichtige Impulse für die empirischen Wissenschaften und manche bis auf unsere Tage wirkende Einflüsse hervorgegangen, allein trotz allen eifrigen Bestrebens hat das europäische Denken sich doch nicht gänzlich von allen älteren Überlieferungen zu befreien vermocht. So mußten denn ganz neue, unverbrauchte, von keiner Pietät und Tradition gehemmte, respektlose Völker kommen, um mit der vor dreihundert Jahren ausgegebenen Parole Bacos wirklich Ernst zu machen und die Welt so ganz neu und naiv

zu betrachten, wie der große Rebell des siebzehnten Jahrhunderts dies gefordert hatte. Die Russen und die Amerikaner, diese Kinder unserer Kultur, sie allein vermochten jenen „beharrlichen und feierlichen Beschluß“ zu fassen, durch welchen „die Idole jeglicher Art für immer vernichtet und abgeschafft“ werden konnten.

Mit kindlicher Unbefangenheit haben Russen und Amerikaner sich daran gemacht, unbeschwert von allen „Idolen“, zunächst einmal genügend lange Zeit hindurch Blattläuse und Hunde zu beobachten und sich aus den solcherart gewonnenen Erkenntnissen ein ganz neues Bild von der Welt des Organischen zu machen. Geradezu ergreifend ist die schlichte Überzeugtheit, mit welcher der große amerikanische Forscher Jacques Loeb, ausgehend von dem Verhalten geflügelter Blattläuse unter der Einwirkung des Lichtes, zu dem Schlusse kommt, alle jene Vorgänge auch im Menschen, die man bis dahin als „Seele“ bezeichnet hatte, seien nichts weiter als genau bestimmte chemisch-physikalische Reaktionen.

In seiner Schrift über die „Tropismen“ setzt Loeb die von ihm angestellten Untersuchungen auseinander, nach welchen die Blattläuse immer in vollständiger Determiniertheit die Richtung nach einer Lichtquelle einschlagen müssen, und er erläutert, wie es möglich sei, durch gewisse Säuren auch andere Tiergattungen zwangsläufig heliotropisch zu machen. In allen diesen Fällen ist nach Loeb „der Wille des Tieres nichts weiter als das Licht, wie es beim Fallen des Steines oder bei der Bewegung eines Planeten die Schwerkraft ist“.

Alsdann gibt Loeb aber auch bekannt, welche Schlußfolgerungen aus diesen Blattlaus-Studien zu ziehen seien: „Große Bedeutung dürften diese Experimente für die Ethik gewinnen. Die höchste Entfaltung der Ethik, nämlich der Umstand, daß Menschen bereit sein können, ihr Leben einer Idee zu opfern, ist weder vom utilitaristischen Standpunkt noch von dem des kategorischen Imperativs zu verstehen. Auch hier dürfte es sich möglicherweise darum handeln, daß unter dem Einfluß gewisser Ideen chemische Veränderungen, zum Beispiel innere Sekretionen, im Körper hervorgerufen werden, welche die Empfindlichkeit gewissen Reizen gegenüber in außergewöhnlicher Weise erhöhen, so daß derartige Menschen in demselben Grade Sklaven gewisser Reize werden, wie die Kopepoden Sklaven des Lichtes werden. Daß das, was der Philosoph als eine ‚Idee‘ bezeichnet, ein Vorgang ist, der

chemische Wirkungen im Körper ausüben kann, erscheint uns ja heute nicht mehr so befremdend, seit es Pawlow und seinen Schülern gelungen ist, Speichelsekretion beim Hunde durch optische und akustische Signale zu veranlassen.“

Während nämlich in Amerika die Blattläuse der Willensfreiheit ein Grab zu graben schienen, hatten in Petersburg die Hunde unanfechtbar Zeugnis gegen den Pelagianismus abgelegt. Der berühmte russische Physiologe I. P. Pawlow hatte in jahrzehntelanger Arbeit die Zusammenhänge zwischen Lust- und Unlustgefühlen und der Speichelsekretion der Hunde studiert und gezeigt, daß es möglich sei, viele bis dahin als „seelisch“ angesehene Vorgänge auf bloße „bedingte Reflexe“ zurückzuführen.

Dies entsprach ganz der neuen amerikanischen Richtung des „Behaviourism“, die von der Voraussetzung ausgeht, daß wir von fremden Subjekten nichts anderes wissen können als das „Verhalten“, das sie unter bestimmten Bedingungen zeigen; ein Schluß von diesem Verhalten auf ein innerliches Geschehen, auf eine Seele, bleibt in jedem Falle gänzlich unsicher und ist daher grundsätzlich zu unterlassen. Die Psychologie als Wissenschaft erscheint den „Behaviouristen“ überhaupt nur unter der Bedingung berechtigt, daß sie ihre Aussagen allein auf die Konstatierung des „Benehmens“ beschränke, welches lebendige Wesen unter gewissen äußeren Umständen an den Tag legen.

Bald interessierte man sich auch in New York für die Forschungen Pawlows und begann dortselbst planmäßig Versuchshunden die Schnauzen mit glühendem Eisen zu brennen, während sie eben beim Anblick eines Schinkenbeins intensive Lustempfindungen verspürten. Auch die amerikanischen Messungen der Speichelabsonderung unter den verschiedensten Bedingungen führten zur Erkenntnis, daß es mit der Willensfreiheit nicht weit her sei.

In amüsanter Weise hat Bertrand Russell, dessen erfreulichste Gabe ein bei großen Gelehrten sonst so seltener Humor ist, den eigentlichen Sinn der neuen amerikanischen Anschauungen, der Lehre Watsons vom „Verhalten“ dargelegt, indem er sagt: „Die volkstümliche Version des Behaviourism dürfte, wie ich glaube, etwa so lauten: In alten Tagen hat man an ein Ding geglaubt, das als Geist bezeichnet wurde; es war imstande, drei Arten von Tätigkeit zu entwickeln — Fühlen, Wissen und Wollen. Nun ist aber festgestellt worden,

daß es so etwas wie einen Geist überhaupt nicht gibt, sondern nur den Körper. Alle unsere Tätigkeiten bestehen in körperlichen Prozessen. ‚Fühlen‘ besteht in gewissen Vorgängen in den Eingeweiden, besonders solchen, die mit den Drüsen im Zusammenhang stehen. ‚Wissen‘ besteht in Bewegungen des Kehlkopfes. ‚Wollen‘ besteht in allen anderen Bewegungen, welche von den gestreiften Muskeln abhängen.“

Neuerdings hat die „Schule von Chicago“ noch alle bisherigen Ergebnisse der Petersburger und New Yorker Tierversuche übertrumpft, und die berühmten Professoren Charles Child und Judson Herrick haben den Satz proklamiert, der Wille gehöre in den Bereich der mechanisch-physikalischen „Vektoren“, er sei ein physiologischer „Gradient“ von der Art, wie sie durch eine sehr einfache, kurze und übersichtliche mathematische Formel der Vektor-Analyse ausgedrückt werden können.

Jene Forschungen, durch welche das Denken zu einer Tätigkeit des Kehlkopfes, das Gefühlsleben zu einer Funktion der Gedärme und der Wille zu einer Angelegenheit der gestreiften Muskelfasern wurde, schienen die alte Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens endgültig abgetan zu haben. Aber wie immer sich die Versuchshunde in Petersburg und New York „benehmen“ mögen, was immer für chemische Prozesse sich in Jacques Loeb's belichteten Blattläusen vollziehen, was immer für mechanisch-elektrodynamische „Gradienten“ auch die Chicagoer „Niveauflächen“ durchsetzen mögen, der freie Wille ist doch bloß scheintot.

Die Jesuiten hatten sich in ihrer Überzeugung seinerzeit durch die „Wunder“ zugunsten der jansenistischen Prädestinationslehre nicht erschüttern lassen, und sie sind auch nicht gesonnen, vor der brutalen Nüchternheit der modernen physiologischen, chemischen und elektrodynamischen Untersuchungen zurückzuweichen.

Es habe ja, meinen sie, bisher bei jeder Entdeckung der empirischen Wissenschaften, sei es etwa der Astronomie, der Physik oder der Chemie, zuerst stets so ausgesehen, als sei durch diese neuen Entdeckungen der alte Glaube endgültig vernichtet, als könne von nun an niemals mehr ein vollsinniger Mensch an die Existenz eines Gottes, eines Geistes oder eines freien Willens glauben. Dennoch aber war es immer wieder von neuem geschehen, daß irgendeiner aus der Zahl der treuen Ordensmitglieder eiligst auf die Sternwarte geklommen war

ein anderer sich über die Logarithmentafeln, ein dritter über das Mikroskop gebeugt, ein vierter in das chemische Laboratorium begeben hatte, um, ausgestattet mit den verlässlichsten Apparaten der exakten Wissenschaften, doch wieder das Gegenteil von dem zu beweisen, was die neuen Forschungen zuerst erwiesen zu haben schienen.

Die frommen Patres betätigten die gleichen Apparate wie ihre Gegner aus dem Laienstande, ließen die gleichen Tiere die gleichen Reaktionen vollführen und bewiesen schließlich an den nämlichen Hunden und Blattläusen mit nicht geringerem Stolz, daß trotz alledem Gott existiere, daß es eine Seele, einen Intellekt und, den Feinden zum Trutz, auch einen freien Willen gebe, von Anbeginn der Dinge bis in alle Ewigkeit.

Dem hochmütigen „und damit Punktum“ der weltlichen Wissenschaft setzten die Jesuiten am Ende ihrer Betrachtungen das christlich-demütige, aber nicht weniger feste und resolute „Amen“ entgegen. So hat Pater Erich Wasmann, der große jesuitische Zoologe, es verstanden, aus seinen so berühmt gewordenen Arbeiten über Ameisen, Bienen und andere Insekten Schlüsse auf das Dasein Gottes zu ziehen und gerade durch das „Benehmen“ der Insekten die Existenz eines allwissenden, gütigen Schöpfers und Weltordners darzutun. Mit Hilfe der paläontologischen Entomologie sucht Wasmann sogar den biblischen Schöpfungsbericht zu belegen, „fester“ und „unumstößlicher“ noch, als dies selbst den erleuchtetsten Frommen und den gelehrtesten Scholastikern hätte gelingen können.

Im Widerspruch zu der Gott und Geist ableugnenden monistischen Seinslehre haben die Jesuiten also eine regelrechte „Insekto-Theologie“ hervorgebracht, und sie werden es wohl auch verstehen, die Willensfreiheit mit einigem Erfolg gegen den neuen russisch-amerikanischen Angriff zu verteidigen. Es steht zu erwarten, daß die Gesellschaft Jesu auch diesmal sich derselben Waffen bedienen wird wie der Feind, und so ist binnen kurzem mit einem „Behaviour-Molinismus“ als der neuesten Theorie der Jesuiten zu rechnen. Der Pawlowsche Hund mag bellen, soviel er will, die Karawane von Loyolas Jüngern, die seit Jahrhunderten unterwegs ist, zieht dennoch unbekümmert weiter.

VIERTER TEIL

DIE MORAL DER JESUITEN

Willensfreiheit und Zurechnung

Von den Diskussionen über die grundlegenden Probleme unseres Daseins haben nicht wenige schließlich dahin geführt, daß man, nach den eifrigsten Bemühungen um endgültige Klarheit, zuletzt doch resigniert die Unlösbarkeit der vielumstrittenen Rätsel hat erkennen müssen. Mit Ausnahme der Denker von Beruf, der Philosophen, Theologen und Psychologen, hat sich die Menschheit meist ohne vieles Murren, ja ohne sonderliche Trauer in das Unabänderliche gefügt und auf klare Auskünfte ein für allemal verzichtet. Die weiteren Erörterungen und Untersuchungen überließ man gerne den eigens für solche Zwecke unterhaltenen Universitäten, Seminarien, Laboratorien und Klöstern; dort wurden jene Männer, die auch fernerhin über unlösbare Probleme nachgrübeln wollten, vorsichtig von der übrigen Welt abgesondert. Dadurch ist es der Menschheit gelungen, unberührt von den tiefen Fragen des Daseins, doch halbwegs erträglich in die Jahrhunderte und Jahrtausende hinein weiterzuleben.

Nur der Streit um die Willensfreiheit hat diesen ungeschriebenen Pakt zwischen der Menschheit und ihren Denkern durchbrochen, hat das Übereinkommen gestört, demzufolge die Philosophen, um der ohnedies schwer geprüften Welt überflüssige Plackereien zu ersparen, innerhalb ihrer schläfrigen Akademien und langweiligen Kongresse zu verbleiben hätten.

Aufdringlich und ungestüm, wie dies einer wahrhaft tiefen und gewichtigen Idee nie und nimmer geziemte, haben sich die Lehren von der Freiheit oder Unfreiheit des Willens in alle Stände eingedrängt, um, einer gefährlichen Seuche gleich, zahllose Opfer zu fordern. Die besten ebenso wie die seichtesten Köpfe erlagen der Epidemie, kampfesmutige theologische Streiter und geistvolle Literaten nicht minder als öde Pamphletisten und mildherzig-fromme Klosterfrauen.

Die Erklärung für die vernichtenden Folgen, welche das Nachdenken über die Willensfreiheit nach sich gezogen hat, ist wohl in jener unklaren, vermutlich sogar falschen, trotzdem

aber schier unlösbaren Verbindung zu suchen, welche das menschliche Denken schon vor Jahrtausenden zwischen dem Willen und der ethischen und juristischen Beurteilung der menschlichen Handlungen hergestellt hatte. Dadurch schien das Problem, ob unser Wille denn auch wirklich frei sei, die größte praktische Bedeutung für die gesamte weltliche und kirchliche Rechtspflege der abendländischen Welt zu gewinnen.

Diese verhängnisvolle Verknüpfung der Ethik mit dem Willensproblem geht letzten Endes auf gewisse Lehren des Aristoteles zurück, und man wird wohl sagen dürfen, dieser griechische Philosoph habe der Menschheit nicht nur eine Fülle großer Erkenntnisse, sondern auch wahrhaft bedeutungsvolle Irrtümer hinterlassen. Auf den Anschauungen jenes hellenischen Denkers beruht die ganze spätere Unsicherheit in der Beurteilung moralischer und juristischer Probleme bis auf den heutigen Tag, und wer selbst die modernsten Morallehren oder die Werke über die Philosophie des Rechts mit gesunder Unbefangenheit zu studieren versucht, wird bald fühlen, wie sich mit der typischen Schwere jahrtausendalter Begriffsverwirrungen ein dichter Nebel von Unklarheit auf ihn herabsenkt.

Schon Demokrit hatte zwei Aussprüche hinterlassen, in denen er darauf hindeutete, daß nicht die menschliche Tat, sondern die Absicht des Täters das Kriterium für die sittliche Beurteilung bilde: „Das Gute besteht nicht darin, kein Unrecht zu tun, sondern darin, kein Unrecht zu wollen . . . Schlecht ist nicht derjenige, der Böses verübt, schlecht ist jener, der es verüben will.“ Auch Plato hat im neunten Buch der „Gesetze“ erklärt, der Mensch, der unbewußt, ohne bestimmte Absicht etwas tue, begehe damit kein Unrecht. Nicht auf den Erfolg komme es der Hauptsache nach an, sondern auf die Gesinnung.

Aber erst Aristoteles hat in seiner „Nikomachischen Ethik“ diese Beziehung zwischen Willen und Ethik zu einem wirklichen System ausgearbeitet, und seine Anschauungen sind daher auch zur Grundlage für die meisten späteren Moral- und Rechtsbegriffe geworden. Aristoteles geht von der Annahme aus, daß die Tugend eine bestimmte Art der Willenstätigkeit sei; der Wille könne jedoch nur dann als das Fundament der Sittlichkeit angesehen werden, wenn man ihm volle Bewußtheit zuerkenne. Unser Wille, meint er, sei jederzeit imstande, sich bewußt zu entscheiden, und so liege es auch stets in der

Macht des Menschen, ob er sittlich oder unsittlich handeln wolle.

Die spätere Rechtsprechung in den Staaten des antiken Hellas stimmte bereits ganz mit den von Aristoteles formulierten Anschauungen überein: So galt nach griechischem Recht der vorsätzliche Mord als ein schweres, todeswürdiges Verbrechen, während der unabsichtliche Totschlag, bei dem der Täter keinen bösen Vorsatz gehabt hatte, eine viel mildere Beurteilung erfuhr. Auch die römischen Stoiker schlossen sich dieser Auffassung an und lehrten ebenfalls, der Unterschied zwischen den tugendhaften und den verwerflichen Handlungen sei vor allem in der guten oder bösen Absicht des Handelnden zu suchen.

Der berühmte, von den römischen Juristen so sorgfältig ausgearbeitete Begriff des „Dolus“, der bösen Absicht, geht ganz von der Voraussetzung aus, daß der bewußte Wille der Träger der sittlichen und rechtlichen Verantwortung sei; ein Dolus ist dann und nur dann vorhanden, wenn jemand den Willen hat, einen gesetzlich verbotenen Tatbestand zu schaffen. War ursprünglich noch bei der Bemessung der Strafe dem Erfolg einer Handlung große Bedeutung zugeschrieben worden, so wurden nun, unter dem Einfluß der griechischen Philosophie, die vollführte Tat und die strafbare Absicht fast gleich bewertet.

Wie in vielen anderen Dingen, hat das christliche Mittelalter sich auch hier eng an die griechisch-römischen Traditionen angeschlossen. Bei den Kirchenvätern Chrysostomus und Ambrosius, bei dem Patriarchen Germanus und dann später bei Abälard und dessen großem Gegner Bernhard von Clairvaux finden sich zahlreiche Stellen, die eine deutliche Übereinstimmung mit der auf der Willensfreiheit beruhenden Rechtsauffassung erkennen lassen. So schreibt Chrysostomus: „Gott straft oder krönt nicht das Werk als solches, sondern den Willen. Nicht dem Erfolg der Handlung, vielmehr dem Willen des Handelnden teilt er Lohn und Strafe zu.“ Abälard wieder erklärt ausdrücklich, Gott richte „nicht über die Taten, sondern über die Absichten“.

In dem Maße, als die Scholastik immer mehr unter den Einfluß der aristotelischen Schriften geriet, gewannen im christlich-mittelalterlichen Denken die Anschauungen des Stagiriten zusehends die Oberhand. Insbesondere hat Thomas von Aquin ein ganzes System aus dem Grundsatz entwickelt, daß keiner-

lei äußere Handlung als solche einen moralischen Gehalt habe, sofern sie nicht einem Akt des freien Willens entsprungen sei. Aber auch die weltliche Gerichtsbarkeit wurde in der Folge immer mehr von dem Prinzip beherrscht, nicht der Erfolg, sondern die Absicht des Täters habe den Gegenstand der juristischen Beurteilung zu bilden.

Die sittliche Wahl

Alle die zahlreichen, von jesuitischen Autoren verfaßten Lehrbücher der Moral sind mit Anweisungen für die Beichtväter erfüllt, diese sollten bei der Ausübung des ihnen von Gott übertragenen sittlichen Richteramtes, wo immer dies nur möglich sei, die äußerste Milde walten lassen, damit den Gläubigen der Genuß der Bußsakramente nicht unnötig erschwert und ihnen der Weg zum Heil nicht verschlossen werde. Deshalb habe der Beichtvater stets so zu verfahren, „daß der Pönitent schon beim Verlassen des Beichtstuhls bereit sei, recht bald wiederzukommen“. „Lassen Sie keinen traurig von sich weggehen!“ hat schon Ignatius an seinen Jünger Simon Rodriguez nach Lissabon geschrieben.

Nach der übereinstimmenden Ansicht aller katholischen Kirchenlehrer erwerbe ja der Mensch durch seinen irdischen Wandel Verdienst und Strafe, die ihm nach seinem Tode im Jenseits zuteil werden; von seinem Verhalten auf Erden hänge sein zukünftiges Los ab, und wer als Feind Gottes aus diesem Leben scheide, finde späterhin nie mehr Gelegenheit, den Schöpfer wieder zu versöhnen und eine Aufhebung des über ihn verhängten Verdammungsurteils zu erwirken.

Die Jesuiten aber wußten, daß der Mensch, während sein Gewissen ihn zur Tugend hinzog, stets durch böse Begierden zur Sünde getrieben werde. Das Unterfangen, allen, die guten Willens waren, die ewige Glückseligkeit zu sichern, schien daher immer wieder an der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit der Menschen zu scheitern: Wie sollte der arme Sterbliche im Bewußtsein seiner Schwäche und seiner vielen Verfehlungen noch auf Heiligung hoffen dürfen? Geriet doch jeder täglich und stündlich mit den göttlichen Geboten in Konflikt.

So ging denn das wichtigste Bestreben der Jesuiten dahin, möglichst viele Menschen durch mildes Entgegenkommen in den Beichtstuhl zu ziehen, um sie durch die Erweckung echter Reue vor der ewigen Verdammnis zu erretten. Denn die vom Priester gewährte Absolution symbolisiert ja, nach der katho-

lischen Lehre, daß der Sünder wieder in den Stand der reinen Unschuld zurückzusetzen oder wenigstens die ewige Hölle in eine zeitliche Strafe umgewandelt wurde. Da die Jesuiten aber sehr wohl wußten, wie die Menschen vor allzu großer Strenge meist zurückschreckten, wie selten sie willens seien, für ihr erhofftes Seelenheil schon jetzt schwere irdische Bußen auf sich zu nehmen, mußte eben ein ganz neues System der nachsichtigsten Beurteilung aller sündigen Verfehlungen ausgearbeitet werden.

Die katholische Lehre unterscheidet zwei Arten der Reue über begangene Sünden: einerseits die sogenannte „attritio“, die aus der Furcht vor der göttlichen Strafe entsteht, und die „völlige Zerknirschung“, „contritio“, hervorgegangen aus der Einsicht in die Verwerflichkeit des eigenen Tuns und aus der Liebe zu Gott. Nach der Lehre der Moralthologen sollte nun zur Sündenvergebung in der Beichte und zur Kommunion die „attritio“ völlig hinreichen, wenn dabei nur der Wille vorhanden sei, fernerhin keine Sünden mehr zu begehen. Einige Jesuiten sind hierbei ganz besonders weit gegangen. So etwa schreibt der Kasuist Filluzius, auch die geringste Reue sei für die Absolution hinreichend, selbst wenn der Beichtende nur bekanntgebe, daß er gern Reue empfinden wolle.

Bei ihrem Bestreben, möglichst viele menschliche Sünden als entschuldbar aufzufassen, kam nun den Jesuiten eben jene Willenslehre des Aristoteles auf das trefflichste zustatten, die schon bisher die ethische und rechtliche Beurteilung menschlicher Taten so ungemein stark beeinflußt hatte. Für die Jesuiten, die mit allem Eifer bemüht waren, auch dem schwächsten Menschen die Seligkeit und die Aufnahme in das Reich Gottes zu ermöglichen, mußte dieses System die allergrößte Bedeutung gewinnen.

Wenn man nämlich dem Menschen einen Willen zugestand, von dem allein es abhing, ob das Gute gut und das Böse böse sei, so kam man schließlich auf dem Wege einiger durchaus einleuchtender Deduktionen zu dem Ergebnis, daß die Menschen gar nicht so oft gegen die göttlichen Sittengebote verstießen, als dies ursprünglich den Anschein gehabt haben mochte. Wohl beging jedermann unausgesetzt verwerflich erscheinende Handlungen, aber wie oft konnte doch die Freiheit des Willens und damit auch die Verantwortlichkeit des Sünders durch allerlei Umstände eingeschränkt oder ganz aufgehoben gewesen sein!

Die Schüler Loyolas haben daher systematisch und mit jener Folgerichtigkeit, wie sie dem scholastischen Geist eigen war, versucht, alle denkbaren Fälle menschlichen Verschuldens danach zu bewerten, ob der ihnen letztlich zugrunde liegende Wille gut oder verwerflich sei, und so findet der Indeterminismus in der jesuitischen Moralkasuistik seine äußerste praktische Nutzenanwendung.

Die Frage, inwieweit der bewußte Wille an dem Zustandekommen einer Handlung beteiligt sei, welche Beziehung zwischen Absicht und Schuld bestehe, ist auch heute noch heftig umstritten. Die Jesuitenmoral ermöglicht es nun, indem sie die äußersten Konsequenzen aus einer indeterministischen Sittenlehre zieht, genau zu verfolgen, zu welchen Ergebnissen ein solches, ganz auf der These von der Willensfreiheit beruhendes System schließlich gelangen muß.

Nach der jesuitisch-katholischen Auffassung liegt die Moralität in der Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes; daher kann nur die sittliche Leistung des Menschen, wie sie sich in dem „Wahlakt“, in der freiwilligen Entscheidung zwischen Gut und Böse vollzieht, einer moralischen Bewertung zugänglich sein. Somit sind überhaupt nur jene Handlungen als sittlich oder unsittlich anzusehen, denen eine solche „freie Wahlentscheidung“ vorausgegangen ist; die Handlung an und für sich erlangt erst durch den bewußten Vorsatz ihren ethischen Charakter.

„Da das Gesetz den Menschen und nicht den Tieren gegeben ist und somit auf menschliche Weise erfüllt werden muß,“ schreibt der berühmte jesuitische Moralthologe Busembaum, „muß die Erfüllung jeder sittlichen Vorschrift, sei diese nun menschlich oder göttlich, einen menschlichen Akt darstellen und somit in Freiheit und mit dem Willen des Handelnden ausgeführt werden.“

Daraus aber folge, meint Busembaum, daß von einer Sünde nur in dem einen Falle gesprochen werden könne, wenn der Mensch die Absicht hat, durch die Verübung einer bestimmten Handlung gegen die sittliche Weltordnung zu verstoßen. Denn ebenso wie eine gute Handlung nichts anderes sei als ein freiwilliges Erfüllen des Sittengesetzes, bedeute auch die Sünde ein „freiwilliges Abweichen“ von den sittlichen Normen, „eine Handlung oder eine Unterlassung, die nicht nur gewollt, sondern auch frei ist und irgendeine böse Absicht in sich schließt“.

Dieser Grundsatz soll jedoch nach der Anschauung der Jesuiten auch dann gelten, wenn der Mensch von verwerflichen Begierden befallen wird. Insolange er diesen nicht „mit dem Willen beistimmt“, ist er entweder überhaupt nicht zu tadeln, oder seine Verantwortlichkeit wird doch wenigstens stark herabgemindert. So kann man also für sündhafte Gedanken, ketzerische Anwandlungen, sinnliche Vorstellungen und fleischliche Erregungen nicht zur Rechenschaft gezogen werden, falls man diese nicht „absichtlich hervorgebracht“ oder ihnen „willentlich zugestimmt“ hat.

Als Beispiel für eine Sünde, die ihren verwerflichen Charakter durch mangelnde Willensbeistimmung verliert, führt Gury den Fall einer Vergewaltigten an: „Eine Frau, die auf alle mögliche Weise der ihr angetanen Gewalt Widerstand geleistet hat, sündigt nicht, wenn auch die Keuschheit verletzt wird; denn niemand sündigt in dem, was ganz gegen seinen Willen geschieht.“

Schon in den frühesten Unterweisungen und Briefen des Ordensstifters läßt sich diese Auffassung von der Sündenlosigkeit ungewollter Begierden nachweisen; so schrieb Ignatius bereits im Jahre 1536 an die ihm befreundete Nonne Theresa Rejadella, die sich in ihrem Kloster in Barcelona mit sündigen Anfechtungen quälte: „Machen Sie kein Aufhebens von häßlichen oder sinnlichen Regungen, von dem Gefühl der Unzulänglichkeit oder Schwäche, solange Ihr Wille nichts damit zu tun hat. Denn daß dem Menschen solches ganz erspart bliebe, dazu haben es nicht einmal die Heiligen Petrus oder Paulus gebracht . . . Nur auf die Richtung meiner Seele kommt es an, daß sie mit Gottes Willen übereinstimme . . .“

Die moralkasuistischen Schriften der Jesuiten betonen alle in den einleitenden Kapiteln, der Beichtvater müsse die Absicht des Pönitenten sorgfältig erforschen, ehe er sein Urteil fälle. So sei etwa die Unkeuschheit wohl an und für sich eine schwere Sünde, doch gelte dies nur dann, „wenn das Ergötzen an der fleischlichen Lust überlegt und direkt gewollt“ sei.

Die Morallehre von Gury führt eine ganze Anzahl von Fällen an, in welchen auch anscheinend schwere Vergehen gegen das Keuschheitsgebot straflos bleiben sollen. Nicht nur, daß es keine Sünde ist, unanständige Bücher zu lesen, wenn der Lesende dabei nicht den Willen auf die sinnliche Erregung richtet; auch „pollutio nocturna culpa vacat“, wenn sie nicht „absichtlich herbeigeführt“ und nicht „gebilligt“ wird. Eine

Reihe von Handlungen mögen wohl die Gefahr einer sinnlichen Erregung mit sich bringen, doch sind sie deshalb noch nicht sündig, solange dabei der Vorsatz obwaltet, der voraussichtlich eintretenden Erregung nicht beizustimmen.

„Wenn jemand“, schreibt Busembaum, „ohne Veranlassung und Notwendigkeit eine Handlung vollführt, von der er weiß, daß sie natürlich eine Ergötzung des Fleisches hervorbringen wird — wenn er also etwa aus Neugierde Schlechtes liest oder hört —, wenn hierbei aber die direkte Absicht und die Gefahr der Einwilligung nicht vorhanden ist, begeht er nur eine geringfügige Sünde. Hat er eine gerechte Veranlassung, so sündigt er überhaupt nicht.“

Sogar bei Vergehen gegen die Glaubensgesetze läßt Gury den Entschuldigungsgrund der mangelnden Willensbeistimmung gelten. Wohl betont er, daß jeder Zweifel an der göttlichen Offenbarung als Auflehnung gegen die Autorität des offenbarenden Gottes eine schwere Sünde bedeute, aber es wird doch sogleich einschränkend hinzugefügt: „Wer eine Häresie äußerlich kundgibt, im Innern aber ihr nicht beistimmt, ist kein formeller Häretiker.“ Nur derjenige, welcher aus eigenem Willen mit Zustimmung des Verstandes an den Glaubenswahrheiten zweifle, sei als Ketzer zu beurteilen.

Die scheinbar so einfache Annahme, daß eine Handlung nur dann unsittlich sei, wenn diese Unsittlichkeit auch wirklich beabsichtigt worden sei, ermöglichte dem Moralisten somit in vielen Fällen die Freisprechung von Sündern, die sich äußerlich gegen die kirchlichen Gesetze vergangen hatten. In noch viel höherem Maße aber gelang diese „Entsündigung“, als man anfang, ganz den Lehren des Aristoteles gemäß, logisch zu untersuchen, wodurch denn eigentlich die Freiheit des Willens bestimmt und wodurch sie eingeengt werde. Nach Aristoteles kann nämlich von einem freien Willen nur dann die Rede sein, wenn dem Willensakt eine Erkenntnis, ein verstandesgemäßes Urteil vorausgegangen ist: die freie Willensentscheidung sei nur auf Grund einer klaren Einsicht in die gegebenen äußeren und inneren Umstände möglich. Die Moralisten gelangten nun ganz folgerichtig zu dem Grundprinzip, der Mensch vollführe überhaupt nur dann sittlich bewertbare Handlungen, wenn sein Verstand und sein Wille dabei frei in Tätigkeit getreten seien. Objekt des Willens könne also nur das sein, was zuerst durch den Verstand erfaßt worden ist; ohne Erkenntnis finde niemals ein wahrhafter Willensakt statt.

Demgemäß sieht der modernste jesuitische Moralthologe Viktor Cathrein in der Sittlichkeit „nur eine bestimmte Art und Weise, wie die Handlung aus der Vernunft und dem Willen hervorgeht“. Geschehe eine Tat so, „daß die Vernunft aufmerkt auf das Verhältniß derselben zur Richtschnur des menschlichen Handelns und der Wille frei ist in der Entschliebung“, so sei die Tat sittlich; träfen diese Bedingungen nicht zu, so handle es sich um Geschehnisse, „die nicht mehr sittlicher Beurteilung unterliegen, die wir weder loben noch tadeln können“.

Somit gehören nach jesuitischer Auffassung zwei Bedingungen dazu, daß eine Handlung überhaupt moralisch bewertet werden könne. Die Vernunft müsse imstande sein, die Beziehung der geplanten Tat zum Sittengesetz zu beurteilen, und der Wille müsse sich hierauf „im Lichte dieser Erkenntnis frei zur Tat entschließen“. „Sagt mir die Vernunft“, heißt es bei Cathrein, „eine Handlung sei der Sittenregel entsprechend, und ich entschiebe mich frei zu derselben, so ist die Handlung sittlich gut; sagt mir die Vernunft, die Handlung widerspreche der Sittennorm, und ich entschiebe mich trotzdem frei dazu, so ist sie sittlich schlecht.“ Setzt aber solcherart jede sittliche bewertbare Tat den Gebrauch der Vernunft voraus, so können nur jene Menschen streng nach den Gesetzen beurteilt werden, die ihrer Vernunft vollkommen mächtig sind.

Diese Begründung der Verantwortlichkeit auf der verstandesmäßigen Erkenntnis, auf dem Bewußtsein und auf der „genügenden Überlegung“ schafft jedoch eine ganze Kette von Möglichkeiten, die Zahl der sträflichen Sünden ungemein einzuschränken. Vor allem dürfen nach dieser Lehre dem Menschen alle aus Unwissenheit begangenen Taten nicht angerechnet werden, mögen sie auch gewollt und an sich sündhaft sein; die Unwissenheit hebt ja die zur Wahlentscheidung notwendige Freiheit und damit jede Verantwortlichkeit auf.

Auch alle anderen Umstände, die etwa geeignet sein könnten, die klare Erkenntnis und das Bewußtsein während des Wahlaktes zu trüben, reduzieren den Grad der Verschuldung. Hierher gehören vor allem Vergeßlichkeit und Unaufmerksamkeit. Wer etwas Gutes unterläßt, weil er im Augenblick der Handlung nicht daran denkt, ist nur in sehr geringem Maße für die allfällige Sündhaftigkeit dieser Unterlassung zur Rechenschaft zu ziehen. Auch hier fehlt eben „das zur freien Betätigung des Willens erforderliche Licht der Erkenntnis“.

Sorgfältig wird in den jesuitischen Moralthnologien die „ignorantia iuris“ von einer „ignorantia facti“, die „ignorantia vincibilis“ von einer invinciblen unterschieden, je nach der Sorgfalt, die der Mensch aufwendet, sich das erforderliche Wissen auch wirklich zu verschaffen. Zur Beruhigung der Gläubigen wird dabei betont, daß bei positiven Geboten „die äußerste Mühe von keinem Gesetz gefordert“ werde.

Dieselbe schuldlose Unwissenheit kann ferner auch hervorgerufen werden, wenn wir unter der Einwirkung einer heftigen Begierde handeln, denn auch dann sind wir mindestens zum Teil unserer klaren Vernunft beraubt. „Ein Akt“, lehrt Gury, „welcher aus einer vorhergehenden Begehrlichkeit entspringt, ist zwar ein Willensakt, aber er ist keineswegs formell freiwillig und frei; denn da die Aufmerksamkeit des Geistes gänzlich aufgehoben ist, muß notwendigerweise die Freiheit und die Selbstbestimmung gänzlich fehlen.“

In ähnlicher Weise setzt auch die Furcht das klare Urteil, die Freiheit der Entscheidung und somit die Verantwortung herab; sie entschuldigt daher ebenso wie die Begehrlichkeit von der schweren Sünde. Aber sogar in solchen Fällen gilt die Furcht als Entschuldigung, wenn es sich darum handelt, daß jemand eine Vorschrift verletzt, weil er sonst einen materiellen Nachteil zu befürchten hätte. „Es geschieht im übrigen oft“, schreibt Busembaum, „daß gewisse Vorschriften nicht verpflichten, wenn ihre Befolgung einen schweren Schaden mit sich brächte. Wer also aus Furcht vor einem solchen Schaden eine Vorschrift außer acht läßt, begeht damit keine Sünde, weil ihn in diesem Falle die Vorschrift nicht verpflichtet.“

Daher ist nach Gury eine Ehebrecherin nicht verpflichtet, ihren Fehltritt dem Gatten zu gestehen, da sie hierdurch Gefahr liefe, den Haß des Mannes zu erwecken und damit ihr Leben aufs Spiel zu setzen oder doch schwere Nachteile auf sich zu ziehen. Auch ist es dem Diener gestattet, seinem Herrn bei unsittlichen Unternehmungen behilflich zu sein, falls ihm eine Weigerung seine Stelle kosten würde.

Es ergab sich also, daß der Mensch unter der Voraussetzung, die Handlungen erhielten nur durch den klarbewußten Willen sittlichen Charakter und der Wille bedürfe seinerseits der Leitung durch den Verstand, für eine Reihe von Sünden nicht voll verantwortlich gemacht werden durfte. Wohl konnte man auch jetzt den Sünder nicht in jedem Falle ohne weiteres freisprechen, aber es ließ sich doch oft eine Handhabe finden, um

wenigstens den Grad der Verschuldung herabzusetzen. Wo es nicht möglich schien, einfach eine völlige Lossprechung zu vollziehen, war man durch dieses System vielfach in den Stand gesetzt, statt auf eine „Todsünde“ nur auf eine „läßliche Sünde“ zu erkennen.

Denn die katholische Kirche unterscheidet zwischen den streng zu ahndenden schweren Verletzungen der göttlichen Weltordnung, die als „Todsünden“ bezeichnet werden und jenen leichten Vergehen, die nichts anderes sind als ein „Zurückbleiben hinter der göttlichen Forderung“.

Während die „Todsünde“ den Menschen aus dem Reich Gottes ausschließt und gleichsam den Zorn des Schöpfers auf den Sterblichen herabzieht, hat die „läßliche Sünde“ keineswegs so harte Folgen: auch das Leben des Gerechtesten ist von ihnen nicht frei, und Gott gibt sich mit einer leichten zeitlichen Buße zufrieden.

Die Jesuiten, denen es immer und überall darauf ankam, den schwachen Menschen zu entschuldigen, fanden mit Hilfe der alten aristotelischen Schlußfolgerungen leicht die Möglichkeit, aus einer großen Anzahl von Todsünden läßliche Sünden zu machen. Ihre Moraltheologen lehrten nämlich, indem sie sich hierbei streng an die kirchlichen Definitionen hielten, daß die „objektiv schwere Sünde“ nur dann auch „subjektiv“ zu einer solchen werde und die ewige Verdammnis nach sich ziehe, wenn der Sünder „wissentlich und willentlich, also mit voller Einsicht und in voller Willensfreiheit“ gegen das göttliche Gesetz verstoße. Die Todsünde, erklärten sie, werde ja nur darum so schwer geahndet, weil in ihr eine bewußte und willentliche Ablehnung gegen Gott erblickt werden müsse; fehle aber das klare Bewußtsein der Sündhaftigkeit oder fehle die Freiheit des Willens, dann sei die subjektive Verschuldung eben doch nur läßlich, möge die begangene Sünde objektiv noch so schwer erscheinen.

Diese Art der Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden auf Grund der Willensbeistimmung findet sich bereits bei Ignatius; dieser schreibt nämlich einmal, der Mensch sündige dann schwer, wenn er „dem bösen Gedanken seine Zustimmung gibt“, während eine nur läßliche Sünde in jenen Fällen vorliege, da man zwar „daran denkt, eine Todsünde zu begehen“, bei diesem Gedanken auch „eine sehr kurze Zeit verweilt oder einiges sinnliches Wohlgefallen in sich aufnimmt“, ihm schließlich aber doch seine Zustimmung verweigert.

In fast allen jesuitischen Moralkasuistiken findet sich diese Anschauung. Johannes de Castillo bezeichnet deshalb auch den Diebstahl dann als eine läßliche Sünde, wenn er aus unvollständiger Überlegung begangen worden sei. In richtiger Einsicht und einer Vorahnung unseres heutigen Begriffes der „Kleptomanie“ erkennt er nämlich, „daß es Leute gibt, die etwas früher wegnehmen, als sie mit vollem Bewußtsein auf ihre Tat merken“.

„Der Zweck heiligt das Mittel“

Die Jesuiten verstanden es jedoch nicht nur, die negative Seite der Willenstheorie zu einem regelrechten Entsündigungssystem auszubauen, indem sie in zahlreichen Fällen darauf hinwiesen, daß dem Sünder der Wille zum Bösen gefehlt habe; sie wußten vielmehr auf der anderen Seite auch aus dem positiven Charakter des Willens zahlreiche Entschuldigungen für begangene Missetaten herauszudeuten. Wenn man einmal anfang, bei jeder Handlung darauf zu achten, was denn eigentlich der „Wille“ jeweils beabsichtigt habe, dann konnte man oft genug feststellen, daß doch dieser oder jener zwar objektiv etwas Unzulässiges getan, hierbei aber subjektiv etwas Gutes beabsichtigt habe.

Diese Überlegungen führten freilich alsbald auf ein sehr schwieriges und heikles Gebiet. Wohl lagen die Dinge klar genug, solange es sich um eine einfache Beziehung zwischen der Absicht und der beabsichtigten Tat handelte; wer mit gutem Willen etwas Gutes anstrebte, konnte hierbei unmöglich gegen die Sittengesetze verstoßen. Wie aber, wenn die gute Absicht auf ein entfernteres Ziel gerichtet war, dessen Erreichung nur durch Anwendung eines dazwischenliegenden, an und für sich nicht gewollten Mittels zu erreichen war? Wurde dieses Mittel auf jeden Fall dadurch gut, daß es einem guten Zweck zu dienen hatte?

Die Jesuiten sind nun der Ansicht, daß die gute Absicht in manchen Fällen auch die Wahl von weniger guten Mitteln rechtfertigen könne. Das sittliche Empfinden des Menschen, meinen sie, sei zwar zunächst, bei abstrakter Betrachtung, leicht geneigt, die Zulässigkeit unmoralischer Mittel zu einem moralischen Endziel rundweg als verwerflich anzusehen; im praktischen Leben aber hätten sich immer wieder zahllose Fälle ergeben, die zu dem entgegengesetzten Urteil hinzuführen schienen. Wie oft geschehe es doch, daß wir genötigt seien,

eine Lüge zu begehen, um jemandem eine schwere Kränkung zu ersparen, und es sei leicht, einen Fall zu denken, in welchem eine Lüge geeignet sein kann, einem Menschen das Leben zu retten.

Es kann also oft genug geschehen, daß das sittliche Empfinden des Menschen den Zweck einer Tat höher stellt als das dazu erforderliche Mittel; man hat eben gar nicht selten das Gefühl, der Täter sei nicht von der Absicht ausgegangen, ein Verbrechen zu begehen, er habe vielmehr etwas Gutes beabsichtigt und sich nur notgedrungen eines verwerflichen Mittels bedient.

In weitgehendem Maße hatte schon das alte jüdische Sittengesetz die Verübung an sich verbotener Handlungen zu einem wertvollen Zweck gestattet. So wird im Talmud die Meinung ausgesprochen, im Notfall sei selbst Unzucht und Götzendienst erlaubt, wenn dies nötig sei, um eine Entheiligung des göttlichen Namens zu verhindern (Kidduschin 40a, Sanhedrin 107a und Jebamôth 79a). Auch Martin Luther hat mehrmals die Berechtigung unstatthafter Handlungen im Kampfe um den wahren Glauben ausgesprochen, so etwa, als er bei einer Zusammenkunft mit den Räten des Landgrafen von Hessen die Äußerung tat: „Was wäre es, ob Einer schon um Besseres und der christlichen Kirche willen eine gute, starke Lüge täte!“

In ähnlicher Weise haben viele Väter und Lehrer der mittelalterlichen Kirche die Zulässigkeit nicht eben sittlicher Taten im Dienste eines sittlichen Ziels anerkannt. Bei Chrysostomus etwa heißt es: „Siehst du, wie nicht Gott allein, sondern auch die Menschen den Grundsatz haben, nicht auf die Natur der Handlung, sondern auf ihren Zweck zu achten?“ Noch deutlicher drückt sich der Patriarch Germanus aus: „Überall wird der Zweck des Handelnden in Betracht gezogen, und dieser spricht entweder den Täter von der Schuld frei oder verurteilt ihn.“

Auch bei Augustinus finden sich ähnliche Sätze: „Die Absicht macht das Werk gut, der Glaube aber leitet die Absicht. Achte nicht viel darauf, was der Mensch tue, sondern worauf er bei seinem Tun abziele . . . Eine und dieselbe Sache ist, wenn wir sie nach den verschiedenen Absichten bemessen, einmal der Liebe und ein andermal des Abscheues wert, einmal lobenswürdig, ein andermal fluchwürdig.“

„Ich wage zu sagen“, schreibt auch Bernhard von Clairvaux, „daß schon allein die gute Absicht des Lobes wert ist; der gute Wille wird selbst bei einem nicht guten Werk des ver-

dienten Lohnes nicht verlustig gehen.“ Ähnlich äußern sich Abälard, Albertus Magnus, Bonaventura und Thomas von Aquin; dieser stellt die Frage, „ob die menschlichen Handlungen im allgemeinen infolge des Zwecks gut oder schlecht seien“, und bejaht sie auf das entschiedenste.

Das Verhältnis zwischen Zweck und Mittel war nämlich zur Blütezeit der Scholastik der Gegenstand eines heftigen Streites zwischen Thomas von Aquin und seinem nominalistischen Gegner, dem „Doctor sublimis“ Duns Scotus gewesen. Dieser hatte behauptet, es gebe eine ganze Anzahl an sich gleichgültiger Handlungen, die in keiner Weise in eine sittliche Beziehung zu dem sie verursachenden Willen gebracht werden könnten. Thomas von Aquin hingegen leugnete die Möglichkeit solcher indifferenten Akte und wies darauf hin, daß der Mensch bei jeder Handlung irgendeinen Zweck verfolge, der notwendig entweder seiner Bestimmung konform sei oder ihr zuwiderlaufe, also entweder sittlich gut oder sittlich schlecht sein müsse; sittlich gleichgültige Handlungen seien daher ganz undenkbar.

Nach dieser Auffassung des Thomas, die späterhin zur allein herrschenden wurde, erschien somit jede Handlung einzig durch ihren wahren Zweck sittlich bestimmt. Ein Willensakt, der irgendwie auf die Erfüllung der göttlichen Weltordnung hin gerichtet war, machte alle zu seiner Verwirklichung notwendigen Handlungen moralisch wertvoll und erteilte ihnen „seine spezifische Gutheit“.

Der Sieg der thomistischen Anschauung über die scotistische mußte späterhin den Jesuiten ungemein willkommen sein, denn sie sahen darin sogleich die Möglichkeit, die „Entsündigung der Sünder“ noch weiterzuführen, als dies ansonsten möglich gewesen wäre; so machten sie denn auch in diesem Punkte das thomistische System zu einer der Hauptstützen ihrer Moralphilosophie.

Dennoch ist es unrichtig zu behaupten, die Gesellschaft Jesu habe die Lehre von der moralischen Bedeutsamkeit der Zweckbestimmung in den Satz umgeprägt, daß der Zweck die Mittel heilige. In Wirklichkeit stammt diese berühmte Maxime nicht von den Jesuiten, sondern von Machiavelli, der in seinem Traktat vom „Fürsten“ erklärt hatte, ein unsittliches Mittel könne dennoch gewählt werden, wenn die hierdurch erreichbaren Vorteile jenes Übel überwögen. Die Gesellschaft Jesu hingegen hat eine solche These niemals ausdrücklich vertreten,

und wenn sich auch bei mehreren jesuitischen Kasuisten die Lehre findet, wem der Zweck erlaubt sei, dem müßten auch die nötigen Mittel gestattet sein, so wird doch stets die Einschränkung hinzugefügt, daß ein schlechtes Mittel immer verwerflich bleibe. Ausdrücklich erklärt in diesem Sinne der jesuitische Moralthologe Laymann: „Der Umstand eines guten Zweckes verleiht einer ihrem Wesen nach schlechten Handlung keine Güte, sondern beläßt dieser Handlung in jeder Richtung ihre Schlechtigkeit.“ Auch Gury bemerkt, es sei niemals erlaubt, auch nur das geringste Böse zu tun, um damit Gutes zu bewirken.

Sehr klar und deutlich schreibt über dieses Problem der modernste jesuitische Moralist Cathrein: „Der Wille, der auf einen sittlich schlechten Gegenstand gerichtet ist, kann durch keinen äußeren Zweck gut werden. Wer also die Verwerflichkeit des Diebstahls erkennt, kann um keines noch so guten Zweckes willen stehlen wollen, ohne daß sein Wille schlecht werde. Wird der Grundsatz: ‚Der Zweck heiligt das Mittel‘ von sittlich schlechten oder sündhaften Mitteln (Handlungen) verstanden, so ist er absolut verwerflich . . . Die Jesuiten lehren nur, was alle vernünftigen Leute mit dem heiligen Paulus (1. Kor. 10, 31) lehren, daß sittlich gleichgültige oder gute Handlungen durch gute Absicht geheiligt werden können und sollen.“

Dennoch haben fortan die Gegner des Jesuitismus die Lehre von der Beurteilung des Willens in den Satz umgeprägt, daß der gute Zweck auch schlechte Mittel heilige, und haben behauptet, der Orden vertrete ausdrücklich diese verwerfliche Maxime. Besonders sind es später protestantische und altkatholische Theologen gewesen, die diese These immer aufs neue erhoben haben; schließlich wurde die nämliche Beschuldigung im Jahre 1873 auch im Justizausschuß des Deutschen Bundesrates vorgebracht.

Die Bücher, in welchen den Jesuiten jenes Prinzip zugeschrieben wird, füllen geradezu Bibliotheken, und dieser Umstand ist nicht zuletzt eine Folge von Pascals Polemik gegen die Gesellschaft Jesu. In den „Provinzialbriefen“ läßt Pascal nämlich einen Jesuiten auftreten und führt mit ihm lange Dialoge über den Geist, die sittlichen Grundsätze und die Tätigkeit der Gesellschaft Jesu. Der Pater stellt hierbei mit dem lebenswürdigsten Lächeln die verwerflichsten sittlichen Prinzipien auf und belegt sie jedesmal aus den Schriften jesuitischer Moralkasuisten.

Erschrocken über die eben vernommenen Maximen, eilt der Verfasser der Briefe hierauf zu einem jansenistischen Freund, und dieser zeigt ihm nun, wieder an Hand alter Autoren, daß die Jesuitenmoral eine Verkehrung aller Grundsätze der katholischen Kirche darstelle.

Mit besonderer Heftigkeit aber wendet Pascal sich gerade gegen die jesuitische Lehre, daß die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der menschlichen Handlungen durch den Willen bestimmt werde. „Wir reinigen“, läßt er seinen Jesuiten sagen, „wenigstens die Absicht, wenn wir die Handlung selbst nicht verhindern können, und so bessern wir durch einen guten Zweck die Schlechtigkeit der Mittel.“

Diese Lehre, meint Pascal, gestatte eine Trennung von Absicht und Werk, stelle die Welt zufrieden, indem sie alle Handlungen erlaube, und genüge zugleich dem Evangelium, indem sie die Absicht rein mache.

Damit war freilich nur die Behauptung aufgestellt worden, die Jesuiten benützten die Beziehung zwischen Zweck und Mittel dazu, um dem Bösen den Anschein des Guten zu verleihen; die seither so berühmt gewordene Anklage, der Orden verkünde den Satz, daß der Zweck das Mittel heilige, findet sich in den „Provinzialbriefen“ noch nicht. Aber die Art, in der Pascal die jesuitische Moral darstellte, mußte späteren Beurteilern diesen Vorwurf doch suggerieren, und so ist es in gewissem Sinne den „Provinzialbriefen“ zuzuschreiben, wenn die Jesuiten auch noch in der neueren Literatur immer wieder einer solchen zynischen Lehre beschuldigt worden sind.

Auf die Streitschrift Pascals geht auch der Vorwurf zurück, die Jesuiten hätten einen Kunstgriff erfunden, durch den man in den Stand gesetzt werde, die Unwahrheit zu sprechen, ohne sich doch der Form nach einer Lüge schuldig zu machen; mit Hilfe einer klugen, von den Jesuiten ersonnenen Methode sei es möglich, falsche Eide zu schwören und jede Art der Täuschung und Hintergehung des Nächsten zu verüben, so leicht und bequem, wie dies sonst nur durch die von der Kirche strengstens verbotenen Sünden des Meineides und der Lüge geschehen könne.

„Ich will Ihnen noch jene Erleichterungen zeigen“, erklärt nämlich der Jesuit in den „Provinzialbriefen“, „welche unsere Lehrer zur Vermeidung gewisser Sünden im Verkehr mit den Menschen gemacht haben. Die gewöhnlichste und größte Schwierigkeit ist hier das Vermeiden der Lüge, da aber hilft

ganz vorzüglich unsere Lehre von den schwankenden Wörtern; nach dieser ist es nämlich erlaubt, sich unbestimmter Ausdrücke zu bedienen und sie dem Nächsten in einem anderen Sinn beizubringen, als man selbst sie versteht... Wissen Sie aber auch, was man in solchen Fällen tut, da man dergleichen zweideutige Redensarten nicht auffinden kann?... Die Sache ist eine neue Erfindung: Es ist die Lehre vom heimlichen Vorbehalt in Gedanken.“

In der Tat behandeln die jesuitischen Kasuisten zwei Formen der erlaubten Irreführung: die „Amphibologie“ und die „Reservatio mentalis“. Die „Amphibologie“ ist nichts anderes als die Verwendung von zweideutigen, zur Irreführung des Fragenden geeigneten Redensarten; der „geistige Vorbehalt“ wieder besteht darin, daß man unter Umständen auf eine Frage zwar nicht geradezu mit einer Lüge, jedoch mit einer teilweisen Verschweigung der Wahrheit antwortet, indem man gewisse Worte nur denkt, aber nicht ausspricht. In beiden Fällen wird der Form nach nichts der Wahrheit offen Widersprechendes vorgebracht, und insofern glauben die Jesuiten sowohl die Amphibologie als auch die Mentalreservation von dem allgemeinen Verbot der Lüge ausnehmen zu können.

In den zahlreichen jesuitischen Verteidigungsschriften gegen die Vorwürfe, die man dem Orden gerade wegen dieser Lehre gemacht hat, wird meist darauf hingewiesen, daß der Mensch doch nicht verpflichtet sei, jedem unberufenen Fragesteller über die geheimsten Dinge offen Rechenschaft abzulegen. Wie oft ergebe sich doch der Fall, daß die Eröffnung der vollen Wahrheit dem Sprechenden selbst oder anderen Personen die schwersten Nachteile bringen könne; häufig genug sei auch eine wahrheitsgemäße Aussage nicht ohne die Verletzung eines Amtsgeheimnisses oder wenigstens nicht ohne einen schweren Vertrauensbruch möglich.

Überdies, erklären die Jesuiten, hätten ihre Kasuisten die Anwendung der Amphibologie und der Reservatio mentalis stets nur dann gestattet, wenn ein sehr wichtiger Grund für die Bewahrung eines Geheimnisses vorliege; niemals hingegen dürfe ein derartiger Kunstgriff angewendet werden, wenn jemand wirklich verpflichtet sei, die Wahrheit zu sagen, also etwa als Zeuge vor Gericht oder bei Abschluß eines Vertrages.

Freilich haben die jesuitischen Moraltheologen auch den Fall behandelt, daß jemand von einem unzuständigen Richter oder in einer nicht ordnungsgemäßen Form einvernommen

werde; dann dürfe der Verhörte allerdings zweideutig oder mit Vorbehalt antworten. „Es ist gestattet, zweideutig zu schwören“, schreibt Busembaum, „wenn der Eid zu Unrecht gefordert wird, wenn also etwa jemand seine Ablegung verlangt, ohne hierzu berechtigt zu sein, zum Beispiel ein unzuständiger Richter. Das nämliche ist der Fall, wenn der Eid nicht der Gerichtsordnung entspricht, oder wenn seine Leistung durch Gewalt, Unrecht oder Furcht erzwungen wird...“

Was besonders den geistigen Vorbehalt betrifft, so ist dieser nach den Verteidigungsschriften der Jesuiten nur in solchen Fällen gestattet, in denen der Angeredete „die Wahrheit, wenn auch nicht aus den Worten allein, so doch aus den Umständen der Person, der Zeit und der Örtlichkeit erkennen kann“. Was der Mensch spreche, müsse ja immer nach den jeweils vorliegenden Verhältnissen beurteilt werden, und der Fragende habe es sich selbst zuzuschreiben, wenn er hierbei die eigentliche Bedeutung der gemachten Aussage unrichtig erfasse. Als Lüge ist, nach der Ansicht der Jesuiten, weder die Doppelsinnigkeit noch die Mentalreservation anzusehen, denn in beiden Fällen handle es sich nur darum, daß „der Nächste nicht eigentlich getäuscht, daß vielmehr seine Täuschung nur aus einer gerechten Ursache zugelassen“ werde.

Die Jesuiten weisen auch darauf hin, daß schon die Bibel Beispiele für die doppelsinnige Rede und für die Reservatio mentalis enthalte: Im Johannes-Evangelium heißt es nämlich (Joh. 7, 8ff.), Jesus habe erklärt, er werde nicht zum Laubhüttenfest nach Judäa gehen, sei aber dann dennoch hingegangen, „nicht offenbarlich, sondern heimlich“. Diese Stelle erläutern nun die Jesuiten damit, daß Christus eben bei seiner Behauptung, er werde nicht nach Judäa gehen, den Vorbehalt „offenbarlich“ hinzugedacht habe.

Von Paulus wieder erzählt die Apostelgeschichte (Apg. 23, 5), er habe gesagt: „Lieben Brüder, ich wußte es nicht, daß er der Hohepriester ist“; da Paulus den Hohepriester sehr wohl kannte, muß dieser Satz gedeutet werden, als habe der Apostel sagen wollen: „Ich kenne nur einen Hohepriester, Jesum Christum.“

Auch bei den Kirchenvätern sind Stellen nachgewiesen worden, die für die Erlaubtheit solcher Kunstgriffe zur Umgehung der Lüge zu sprechen scheinen; so hat Augustinus in seinem zweiundzwanzigsten Brief gegen den Schismatiker Faustus mit Berufung auf die Bibelstelle 1. Mose 20, 2 er-

klärt, daß unter gewissen Voraussetzungen die Anwendung zweideutiger Reden gestattet sei.

Trotz aller dieser Erläuterungen erscheinen aber doch manche Beispiele von zweideutigen Reden und geistigen Vorbehalten, wie sie in den älteren jesuitischen Kasuistiken als entschuldigbar angeführt werden, nach wie vor als recht bedenklich. Wir kommen dem Verständnis für diese eigenartige Methode der erlaubten Irreführung wohl erst dann näher, wenn wir berücksichtigen, mit welcher Strenge das christliche Sittengesetz die Lüge verdammt.

Nach den Vorschriften der katholischen Kirche mußte der Beichtvater seinem Pönitenten eine begangene Lüge stets als Sünde anrechnen, und hier waren die vielen Entschuldigungsgründe, die ihm sonst zu Gebote standen, zumeist nicht anwendbar. Zu dieser kategorischen Unbedingtheit des Lügeverbots stand aber von jeher das praktische Leben in einem schroffen Widerspruch, denn es schien immer von neuem so gut wie unmöglich, stets und unter allen Umständen die reine Wahrheit zu sagen. In der Erkenntnis dieses Widerstreites zwischen dem Glaubensgesetz und der wirklichen Lage des Menschen haben nun eben die Jesuiten jene Konstruktionen empfohlen, die als die einzigen Möglichkeiten erschienen, doch in manchen Fällen anstatt eines harten Verdammungsurteils einen Freispruch des Beichtkinds zu erwirken.

Aristoteles, der Ahnherr der Jesuitenmoral

Der vierte Provinzialbrief Pascals bringt ein fingiertes Gespräch des Verfassers mit seinem jesuitischen Gewährsmann, in welchem die verwerflichen Moralsätze des Kasuisten Baunius diskutiert werden. Durch die Einwände Pascals in die Enge getrieben, muß der Jesuit immer weiter nachgeben, bis er sich nach einigem Nachdenken plötzlich wieder zusammenrafft und siegesfrohen Mutes fortfährt: „Sehet hier die Waffen, mit denen ich Euch schlagen werde . . . Leset nur die von Baunius zitierte Stelle aus Aristoteles, und Ihr müßt gestehen, daß entweder die Bücher dieses großen Philosophen verbrannt werden sollten, oder daß unsere Lehre richtig ist . . .“

Mit Recht beruft sich Pascals fiktiver Jesuit auf Aristoteles, denn in der Tat gibt es in der ganzen jesuitischen Moraltheologie fast keine Anschauung, die nicht schon in der „Nikomachischen Ethik“ des Stagiriten vorgebildet wäre.

Hatte Ignatius gelehrt, der Mensch könne aus eigenem

Willen zur Vollkommenheit gelangen, sofern Gott ihm die Gnade nicht verweigere, so hatte schon lange vorher der griechische Weise behauptet, der Mensch vermöge die Glückseligkeit durch eigene Bemühung zu erwerben: Die Bildung zur Tugend beruhe zwar auf natürlicher Veranlagung, bedürfe aber der Einsicht und der Übung. Gewiß besitze der eine weniger gute Anlagen als der andere, aber letzten Endes könne doch jeder, wenn er wolle, die nötige Disposition für die Tugend erwerben.

Auch die Folgerung, die der Jesuitismus aus diesem Supremat des Willens zieht, daß nämlich die sittliche Beschaffenheit menschlicher Handlungen von der Richtung des Willens abhängen, diese Deduktion findet sich ebenfalls bereits in der Nikomachischen Ethik.

Eine gerechte oder ungerechte Handlung wird nach der Aristotelischen Sittenlehre nur vollbracht, wenn sie freiwillig erfolgt; wer unfreiwillig handelt, tut weder recht noch unrecht. Gerecht ist, wer vorsätzlich gerechte Handlungen verübt; dazu aber gehöre nichts weiter als die Freiwilligkeit des Tuns.

Aristoteles erörtert auch bereits die Einengung der Willensfreiheit und damit jene der Verantwortlichkeit, durch äußere Umstände, wie etwa durch die Furcht: „Wenn man etwas aus Furcht vor größeren Übeln tut, so kann man darüber streiten, ob eine solche Handlung unfreiwillig oder freiwillig sei.“ Ebenso wird schon auf die Schwierigkeiten des Zweck-Mittel-Problems hingewiesen und ausdrücklich festgestellt, welche Wichtigkeit bei der Beurteilung der Handlungen dem Vorsatz zuzumessen sei: Die Quelle des Handelns ist der Vorsatz, die Quelle des Vorsatzes ist der Wille, die Absicht. Daher setzt der Vorsatz die Denkkraft und den Verstand als eine „bleibende sittliche Beschaffenheit“ voraus.

Von der „Geschicklichkeit“ gibt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik eine Definition, die bereits bedenklich an den Satz erinnert, daß der Zweck die Mittel heilige: Geschicklichkeit, meint er gegen das Ende des sechsten Buches, sei die Fähigkeit, zu einem gesteckten Ziel die dienlichen Mittel zu erkennen und anzuwenden. „Ist nun das Ziel sittlich schön, so ist diese Geschicklichkeit lobenswert, ist jenes aber schlecht, so ist sie böse.“

Fast die gesamte jesuitische Morallehre läßt sich somit in ihren Grundsätzen auf die Nikomachische Ethik zurückführen. Es ist also auch durchaus kein Zufall gewesen, daß der Jesuitenorden von dem Augenblick an, da er aufhörte ein

Bund von Schwärmern zu sein und sich der Wissenschaft zuwendete, sofort sein ganzes Denksystem auf die Lehren des Aristoteles gegründet hat.

Die Jesuiten setzten von Anfang an alles daran, um den Lehren des Aristoteles die Herrschaft über das ganze moralisch-philosophische Denken ihrer Zeit zu verschaffen. Schon in den ersten Regeln, welche der Orden für seinen Schulunterricht aufgestellt hatte, war festgelegt worden, Philosophie und Naturwissenschaft seien „nicht nur der Wahrheit gemäß“ zu lehren, „sondern auch im Sinne des Aristoteles und seines Geistes“. Als dann die „Ratio Studiorum“, die ausführliche Lehrordnung für alle jesuitischen Unterrichtsanstalten, verfaßt wurde, betonten die Autoren dieses Schriftstückes besonders nachdrücklich, die Lehrer dürften sich „niemals von Aristoteles entfernen“, wenn es sich „um Punkte von einiger Wichtigkeit“ handle.

Diese Bestimmungen wurden gerade zu einem Zeitpunkt getroffen, da es fast scheinen mochte, als wäre es mit der Autorität des Aristoteles gänzlich zu Ende: Die neu entstandenen experimentellen Wissenschaften, insbesondere die Mechanik, die Astronomie und die Medizin, hatten eben damals zu ganz neuen Erkenntnissen geführt, und ein Lehrsatz des Aristoteles nach dem anderen war als unrichtig erkannt worden. So wurde um die Wende des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts das peripatetische System, das während des ganzen scholastischen Mittelalters seine Herrschaft behauptet hatte, aus den genannten Wissenschaften verdrängt. Aber auch die Anschauungen des Stagiriten über die Ethik und Logik waren nicht mehr unbestritten geblieben, denn hier machte ihnen der neu entdeckte Platonismus den Rang streitig.

Von allen Seiten wurde an der Demolierung des aristotelischen Lehrgebäudes gearbeitet, und die neuen Gelehrten der Renaissancezeit betrachteten es geradezu als eine Ehrensache, Aristoteles zugunsten Platos herabzusetzen.

Nur die Jesuiten hielten, allen Anschauungen der neuen Zeit zum Trotz, dem Verfasser der Nikomachischen Ethik die Treue und blieben bei der im Mittelalter allgemein verbreitet gewesenen Anschauung, als sei dieser griechische Philosoph, bei Dante „il maestro di color qui sanno“, gleichsam ein Prophet, dessen Lehren an dogmatischem Wert den Glaubensoffenbarungen des Christentums nur wenig nachstünden.

Dieses hartnäckige Beharren auf einem anscheinend bereits überwundenen System, unbekümmert um alle neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse, um den cartesianischen Kritizismus ebenso wie um die Plato-Begeisterung der Renaissance-Höfe und Salons, mag zunächst um so mehr verwunderlich erscheinen, als die Jesuiten ja sonst immer bemüht waren, „Allen Alles zu sein“ und den Lauf der Welt soweit als nur irgend möglich mitzumachen.

Diese scheinbare Verbohrtheit erweist sich aber bei näherer Betrachtung als das Ergebnis eines richtigen Instinkts dafür, daß das System des Aristoteles trotz aller Anfechtungen durch die neue Astronomie, Mechanik, Physik, Medizin und Philosophie doch eine unerschütterliche Qualität besaß: jene überzeugende formale Logik, mit der ausgerüstet die jesuitischen Meinungen den Jahrhunderten erfolgreich Widerstand leisten konnten.

Denn die Argumentationen des Stagiriten übten auf die Menschen immer wieder eine unfehlbare Macht aus. Durch dieses Verfahren des strengen Deduzierens konnte das Unklare, Unlösbare und selbst das Irrtümliche ebenso einleuchtend bewiesen werden wie die lautere Wahrheit. Man ging von einem als feststehend anzunehmenden Obersatz aus und schloß dann nach allen Regeln des Syllogismus so lange weiter, bis man dort angelangt war, wohin man hatte kommen wollen. Eine solche Kette der lückenlosen Beweisführung wirkte immer wieder bezwingend und vermochte den Verstand auch dann zu überzeugen, wenn das Gefühl dem Ergebnis dieser Schlußfolgerungen nicht ganz beistimmen wollte.

Bei Ignatius war der Glaube, daß es möglich sei, mit Hilfe des menschlichen Willens die Vollkommenheit zu erreichen, freilich aus dem persönlichen Erlebnis hervorgegangen. Auf dem Krankenbett in Loyola hatte er vermeint, sich in freier Wahl für das „Reich Christi“ entscheiden zu können, und dieser willkürliche Entschluß hatte seine ganze weitere Laufbahn bestimmt. Dennoch hätte jene Willenslehre des spanischen Ritters niemals ihre universale Geltung erreicht, wenn ihr nicht Aristoteles mit seinen logischen Deduktionen zu Hilfe gekommen wäre. Erst durch das System des Stagiriten gewann die jesuitische Willenslehre ihren sprachlichen Ausdruck, ihre klare und übersichtliche Gliederung und die verführerische Gewandtheit der Argumentation; Aristoteles lieh den Jesuiten die Waffen, mit denen diese sich dann in den erbittertsten

Kämpfen gegen Theologen und Philosophen ehrenvoll zu behaupten wußten.

Es ist also nicht zu leugnen, daß die Gesellschaft Jesu mit ihrer Anhänglichkeit an das peripatetische System jahrhunderte-lang gut gefahren ist. Die Treue, mit der dieser Orden an Aristoteles festgehalten hat, sicherte dem jesuitischen Lehrgebäude für lange Zeit seinen Bestand inmitten der stürmischsten geistigen Umwälzungen.

„Sind Sie nun zufrieden?“ fragt der Jesuit in den „Provinzialbriefen“ triumphierend, nachdem er bewiesen hat, daß die Lehre von der Absichtslenkung sich auf Aristoteles stützen könne; und Pascal muß kleinlaut zugeben: „Allerdings scheint Aristoteles der Meinung des Baunius zu sein, doch ich wundere mich darüber sehr . . . Kann denn Aristoteles so etwas behaupten? Man hält ihn ja gewöhnlich für sehr weise und gelehrt!“

Verwirrt eilt Pascal alsbald zu seinem jansenistischen Freund und fragt ihn, wie es denn komme, daß Aristoteles so bedenkliche Maximen verkündet habe. Nach kurzem Suchen findet der Jansenist schließlich eine andere Stelle bei Aristoteles, die wieder den Behauptungen des Jesuiten entgegenzustehen scheint, und weist mit kindlicher Freude auf einen Satz im dritten Buch der Nikomachischen Ethik hin, in welchem es heißt: „Nicht jeder Schlechte erkennt, was zu tun und was zu lassen sei, und eben dieser Mangel ist es, der die Menschen ungerecht und überhaupt böse macht. Die Nichterkenntnis bei der Wahl des Guten und Bösen bewirkt nicht, daß eine Handlung unfreiwillig, sondern nur daß sie schlecht ist.“

Für Pascal schien mit dem Hinweis auf ein gegen die Jesuiten sprechendes Aristoteles-Zitat die Angelegenheit für immer im Sinne seiner Überzeugung aufgeklärt, und in jener Zeit des Jansenistenstreites, da man noch Beweis und Widerlegung in einer Reihe angeführter „Autoritäten“ suchte, mochte dies wirklich als befriedigender Triumph über die Jesuitenmoral erscheinen. Wer nun aber die Nikomachische Ethik heute auf ihren inneren Zusammenhang hin durchforscht, wird sich schwerlich der Überzeugung verschließen können, daß der Jesuit der „Provinzialbriefe“ mehr im Recht sei als der Jansenist, und daß die laxistische Auslegung der aristotelischen Willenslehre, wie die Jesuiten sie vorgenommen haben, dem eigentlichen Geist des griechischen Denkers näherstehe als jene der Rigoristen.

Der Denker von Stagira hat sich ausdrücklich von der strengen Lehre des Plato losgesagt, wonach alles Ethos göttlichen Ursprunges sei und eine jenseits des Seins liegende unendliche und ewig unerreichbare ideale Forderung darstelle. Aus diesem platonischen Idealziel der niemals auf Erden zu verwirklichenden Ideen hat Aristoteles eine innerhalb des irdischen Lebens für den Menschen erreichbare Tugend gemacht.

Plato hatte den letzten Sinn der Sittlichkeit im Sollen, in der „Idee des Guten“ erblickt, in der allein die Wahrheit liege und die daher den einzigen Zweck sittlichen Handelns bilde. Er hatte gelehrt, „die Wahrheit zu lieben“ und all sein Tun auf sie, nicht aber sie auf den Endzweck seines beschränkten Tuns zu beziehen. Aristoteles hingegen ist gerade in diesem Punkte von seinem Meister abgewichen und tritt gleich im ersten Buche der Nikomachischen Ethik dieser platonischen Auffassung von einer niemals zu verwirklichenden „Idee des Guten“ scharf entgegen. Denn, so lautet sein berühmter Satz, „sind beide mir Freunde, Plato und die Wahrheit, so ist es Gewissenspflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben“.

Nach Aristoteles bedeutet „der einheitliche, gemeinsame Begriff des Guten“ nicht mehr als „das, was für den Menschen tunlich oder erreichbar ist“. — Zwar klinge es „sehr überzeugend, daß die Idee das Musterbild abgebe, wonach man das Gute, wo immer es uns in der Erfahrung begegnet, erkennen könne“, aber das finde leider nicht „seine Bestätigung in den Wissenschaften (nämlich den praktischen) . . . Was sollte in der Tat dem Weber oder Zimmermann für sein Handwerk die Kenntnis der Idee des Guten nützen, oder wie sollte, wer sie geschaut hat, darum ein tüchtigerer Arzt oder Offizier sein? Die Heilkunde fragt nicht einmal nach der Gesundheit im allgemeinen, sondern nach der des Menschen, ja des einzelnen, denn den einzelnen gilt es zu behandeln“.

In klaren Worten ist hier jede Transzendenz der sittlichen Forderung geleugnet, und ganz im Sinne des Aristoteles bedeutet auch für die Jesuiten die Sittlichkeit kein „jenseits des Seins liegendes ideales Ziel“, sondern eine Regelung und Ordnung der „für den Menschen erreichbaren Tugend“.

Die Jesuitenmoral stellt ebenfalls keine allgemeingültigen ethischen Richtlinien auf; sie löst vielmehr die Sittlichkeit in möglichst zahlreiche einzelne „Gewissensfälle“ auf, in

„Aporien“ im Sinne des Aristoteles, die den Bedürfnissen des praktischen Lebens angepaßt sind. Sie will nicht etwas Außermenschliches, eine abstrakte, ideale Forderung stipulieren, denn sie ist weniger um die objektive „Idee des Guten“ bekümmert als um den einzelnen Menschen; im Sinne des Aristoteles ist sie eine wahre „Heilkunde“, die nicht „nach der Gesundheit im allgemeinen, sondern nach der des Menschen, ja des einzelnen“ fragt.

Deshalb kann in der jesuitischen wie in der aristotelischen Moral nicht an der Strenge der idealen Forderung festgehalten werden, sondern es muß diese einer weitgehenden Einsicht in die Besonderheiten des Menschen weichen. Dies aber bedeutet, daß nunmehr das Maß der Sittlichkeit nicht mehr von der „Forderung“ hergenommen wird, sondern von der „Erreichbarkeit“. Statt mit göttlichen Normen wird hier mit dem menschlichen Zollstock gemessen; statt nach göttlichen Geboten wird nach Gesetzesparagraphen gehandelt und geurteilt.

„Um zu bestimmen, was für den einzelnen in konkreten Umständen Forderung der Mäßigkeit sei“, heißt es in der Nikomachischen Ethik, „gibt es kein objektives, für alle gleiches Maß, sondern dieses Maß ist die Natur des Handelnden selbst nach ihren individuellen Bedürfnissen.“ Demgemäß wird bei Aristoteles auch die Idee der Sittlichkeit dahin definiert, diese bestehe darin, daß man im Sinne einer „gesunden Vernunft“ bei allen Handlungen die goldene „Mitte“ einhalte.

„Es ist mithin die Tugend eine vorsätzliche dauernde Beschaffenheit, die sich in der mit Rücksicht auf die eigene Person bemessenen Mitte hält und die durch die Vernunft bestimmt ist, also durch das Verfahren des Einsichtsvollen in jedem einzelnen Falle. Sie ist die Mitte zwischen zwei Fehlern, dem Zuviel und dem Zuwenig, indem diese beiden in den Erregungen und Handlungen das Rechte überschreiten oder nicht erreichen, während die Tugend die Mitte findet und wählt.“

Fast mit den gleichen Worten hat zwei Jahrtausende später Ignatius in einem seiner Briefe den Begriff des „Gottgefälligen“ zu erläutern gesucht. Nachdem er erklärt hat, daß alles, was das Maß überschreite, weder Gott gefalle noch lange dauern könne, meint er weiter: „Wenn du eine feste Lebensordnung durchführen willst, so mußt du dich zwischen zwei

Extremen in der Mitte halten, so daß du nicht aus Anmaßung etwas über die Kräfte hinaus versuchst. Gott verlangt von dir nicht die Zerstörung des Körpers, sondern die Überwindung der Sünden; er fordert nichts Unmögliches, vielmehr das zu deinem Heile Nützliche. Er gibt gute Ratschläge und sorgt für die Notwendigkeiten des Lebens, auf daß du dich des Körpers zur Förderung der Seele wohl bedienest, aber in keiner Sache das rechte Maß der Unterscheidung überschreitest.“

In Cathreins Morallehre heißt es einmal, es sei eine „übertriebene, ja geradezu unmögliche Forderung an den schwachen Menschen“, zu verlangen, daß man alle durch das natürliche Sittengesetz vorgeschriebenen Tugenden wirklich auszuüben habe. Aristoteles aber, der schon lange vorher den „übertriebenen“ sittlichen Forderungen Platos entgegengetreten war und in seiner Sittenlehre die anzustrebende Tugend auf das „erreichbare Mittelmaß“ gebracht hatte, gewährte seinen jesuitischen Nachfahren auch die Möglichkeit, der Schwäche des Menschen gerecht zu werden und überall Milde walten zu lassen.

So hat die seit Jahrhunderten von aufgeregten, aber ein wenig oberflächlichen Gegnern auf das heftigste angefeindete Jesuitenmoral, jene „verderbte Lehre des Satans“, wirklich niemand Geringeres zum geistigen Urheber als den auch heute noch so sehr verehrten griechischen Weisen. Den Jesuitismus einer Kritik zu unterziehen, bedeutet also zugleich auch eine Überprüfung jener antiken Lehren, die seit Jahrtausenden auf unsere Geistigkeit eingewirkt haben. Wenn sich in dem Ideengebäude der Jesuiten verhängnisvolle Fehler aufzeigen lassen, dann muß zugleich auch gesagt werden, daß an diesen Fehlern niemand Geringeres schuld ist als der große Philosoph von Stagira, den sich die Jesuiten zu ihrem Meister erkoren hatten.

Die Atomisierung der Sittlichkeit

Indem nun aber Aristoteles, statt ideale sittliche Forderungen aufzustellen, sich auf die Nominierung menschlicher Tugenden beschränkt hatte, war schon er mit Notwendigkeit dahin gelangt, die einheitliche ethische Idee durch eine Sammlung von Vorschriften, Gesetzen und Verhaltensmaßregeln zu ersetzen. Die Erkenntnis der sittlichen Idee, meinte er, habe ja vielleicht den Wert, „für Jünglinge von edler Natur ein Sporn und Antrieb zu werden“, doch sei eine solche Er-

kenntnis „nicht imstande, die Menge zu sittlicher Trefflichkeit anzuleiten“. Deswegen müsse durch die Aufstellung von festen, verständlichen und erfüllbaren Gesetzen dafür gesorgt werden, daß „das Leben und Treiben der Bürger geregelt verlaufe“. So vollzog er den großen Übergang von der transszendentalen Ethik Platos zur Formulierung schematisierter „Moralgesetze“.

Bei Plato ist es allein ein ethisch regulatives Sollen, welches das Sittengesetz gibt, ein Sollen, das keineswegs eine starre, absolute Gegebenheit, sondern vielmehr eine immer lebendige ewige Aufgabe, ein ewiges Ziel darstellt. Darum ist auch nach Plato die Idee des Guten „schwer zu sehen“, und sie ist immer nur ein „Paradigma“, auf das wir blicken müssen, ähnlich „wie die Mathematiker ihre Beweise führen“; auch diese handeln nicht von jenen Figuren, welche sie zeichnen, sondern von den rein mathematischen Gebilden selbst, denen die gezeichneten Figuren nur paradigmatisch gleichen.

Im Gegensatz hierzu meint Aristoteles, man müsse zwischen der Art unterscheiden, wie der Geometer und wie der Zimmermann eine Gerade messe. Der erste sei ein Betrachter der Wahrheit an sich, der zweite frage nur soweit nach der Natur der Geraden, als er dies für seine praktischen Zwecke nötig habe. Mit dem Zimmermann aber und nicht mit dem Geometer vergleicht, wie Werner Jaeger hervorgehoben hat, Aristoteles die ethisch-politische Wissenschaft. An die Stelle der von Plato angestrebten „Ideenlehre“ setzt er eine beschreibende Darstellung aller möglichen Arten der Tugend und des Guten, und in diesem Sinne bedeutet die Nikomachische Ethik die erste bis in den Einzelfall ausgearbeitete Exposition des moralischen Verhaltens im alltäglichen Leben. Damit aber war der Ansatz zu jenem Schrifttum entstanden, das viel später die Bezeichnung der „Moralkasuistik“ erhalten sollte.

Diese Methode, die verschiedenen Tugenden und Untugenden einzeln zu beschreiben, ist dann von der Schule der Stoiker weiter fortgesetzt worden. Ursprünglich hatten die Stoiker auf das strengste an der Einheit der idealen Tugend festgehalten und gelehrt, die sittliche Beurteilung sei absolut und kenne keine Rücksicht auf die praktischen Umstände. Entweder sei eine Handlung sittlich oder sie sei unsittlich; zwischen Tugend und Schlechtigkeit gebe es keinerlei vermittelnde Übergänge. Wer die Tugend besitze, der könne

sie nur vollkommen besitzen, und wem sie fehle, dem fehle sie ganz: „Wer eine Elle unter dem Wasser ist, ertrinkt gradeso gut wie jener, der fünfhundert Klafter tief gesunken ist.“

Späterhin mußte aber auch die Stoa darauf Rücksicht nehmen, daß doch diese strengen Anforderungen an die Tugend dem praktischen Leben in keiner Weise entsprachen, und sie konnte sich einer gewissen Anpassung an die gewohnten Auffassungen von Gut und Böse auf die Dauer nicht enthalten. Ihre Lehrer wurden zu wichtigen Zugeständnissen an die praktischen Bedingungen des Handelns genötigt und gelangten dadurch zur Aufstellung eines abgestuften Moralsystems. Schon Cicero wies ausdrücklich darauf hin, daß es den von den Stoikern angenommenen „Weisen“ in Wirklichkeit nicht gebe, und daß sich die strenge stoische Moral auf das tägliche Leben nicht übertragen lasse.

Auch Seneca hat die nämliche Ansicht ausgesprochen, daß die Angleichung der Morallehre an die Wirklichkeit wichtiger sei als die Aufstellung von ganz abstrakten Tugendidealen; was den wirklichen sittlichen Zustand der Menschen nicht berühre, könne in moralischer Hinsicht keinen Nutzen bringen. Deshalb hielt Seneca neben der Setzung allgemeiner Richtlinien auch eingehende Untersuchungen über das Verhalten in bestimmten Fällen des Lebens für notwendig und widmete selbst einen großen Teil seiner Schriften dahingehenden Betrachtungen.

So mündete die ursprünglich so rigorose Pflichtenlehre der Stoa schließlich in eine systematische Kasuistik des praktischen Verhaltens, also in ein Schrifttum, das mit den eigentlichen Überzeugungen dieser Schule in schroffem Widerspruch stand.

Ein ähnlicher Fall von der Einheit der ethischen Forderung zu einer Vielheit von moralischen Regeln hat sich auch im Judentum vollzogen; es ist die nämliche geistige Tragödie, die sich anscheinend immer wieder abspielt, sooft die Menschheit versucht, die unendlichen Perspektiven einer reinen Sittenlehre in die Enge der praktischen Nutzenanwendung einzuzwängen.

Die Propheten, die klassischen Vertreter der jüdischen Antike, hatten wohl nachdrücklich darauf hingewiesen, daß nur die sittliche Tat zu Gott führe, und sich damit in einen klaren Gegensatz zu dem mystischen Glauben an die Möglichkeit der Heiligung durch meditierende Versenkung gesetzt. Nicht durch Vertiefung in geistiges Schauen, lehrten

sie, nicht durch den Glauben sei Gott zu erreichen, sondern einzig und allein durch ein menschlich-sittliches Handeln. Dennoch erscheint im klassischen Judentum, wie Auerbach in seinem schönen Werke „Die Prophetie“ nachweist, das Handeln des Menschen doch stets auf ein unendliches Ziel bezogen, von einer idealen Forderung bestimmt und niemals auf menschlich-endliche Maße eingeengt.

Das spätere Judentum aber zeigt auf das allerdeutlichste ein Abgehen von dieser idealistischen Auffassung, ein Ersetzen der Idee durch „erreichbare Tugenden“, durch Vorschriften, die in diesem Leben eingehalten werden sollen und können; und vielleicht hat sich nirgends sonst der Versuch, eine Ethik in zahllose Einzelanweisungen aufzulösen, in so krassen Formen gezeigt, wie gerade in den späteren jüdischen Sittengesetzen.

Auch im Christentum macht sich bereits früh eine solche Wendung zur Kasuistik bemerkbar. So behandelt schon Tertullian ausführlich die Frage, welche heidnischen Zeremonien der christliche Soldat im römischen Heeresdienst mitmachen dürfe, ohne sich gegen seinen Glauben zu versündigen. Späterhin haben viele Kirchenväter, besonders Basilius, Chrysostomus, Gregorius von Nyssa und Ambrosius, sich bemüht, Unterscheidungen zwischen unzulässigen Handlungen einerseits und gebotenen und empfohlenen Glaubensakten andererseits anzustellen.

Die großen Scholastiker haben dann weiter in ihre „Summen“ Sammlungen von Gewissensfällen aufgenommen, um sie als Beispiele für ihre allgemeinen Morallehren heranzuziehen. Die „Summa de poenitentia et matrimonio“, die der Dominikaner Raymond de Pennaforte um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts verfaßte, stellt die erste große systematisch angelegte Moralkasuistik dar; in ihr werden der Reihe nach die Sünden im ehelichen Leben einzeln aufgezählt und beurteilt. Als den Zweck seines Werkes gibt Pennaforte an, er wolle die Beichtväter in ihrem Urteil über die Vergehungen der Pönitenten unterstützen und sie in den Stand setzen, im Beichtstuhl ratend und urteilend auch schwierige und verwickelte Fälle zu entscheiden.

Daß im späteren Mittelalter die Moralkasuistik eine solche Entwicklung nahm, hängt eben innig mit der immer größer werdenden Bedeutung der Beichte zusammen. Seit endgültig festgesetzt worden war, daß jeder Gläubige unbedingt

einmal im Jahr zur Beichte gehen müsse, war damit der Beichtvater aus einem gelegentlichen Ratgeber zu einem regelmäßig amtierenden Seelen- und Sittenrichter geworden.

Das vierzehnte Jahrhundert weist daher bereits zahlreiche, sehr umfangreiche und eingehende Werke über Moralthologie auf: Die „Pupilla oculi“ des Kanzlers Juan de Burgo untersucht in zehn Bänden die Anwendung der göttlichen Gebote, der Sakramente und der übrigen christlichen Sittenvorschriften; in der „Summa Silvestrina“ des Dominikaners Sylvester de Priero werden siebenhundertfünfzehn Fälle aus der theologischen Praxis angeführt und entschieden. Dazu kamen dann noch zahlreiche kleinere Handbücher für Beichtväter, wie das „Confessionale“ des Franziskanermönchs Bartholomeo de Chaymin und die „Summula confessorum“ von Antonin.

Es gab also bereits eine reiche kasuistische Literatur, als der Jesuitenorden gegründet wurde, und die Schriftsteller der Gesellschaft Jesu konnten an eine lange Tradition anknüpfen, wenn nun auch sie daran gingen, sich diesem Zweig des theologischen Schrifttums zuzuwenden. Sie waren aber auch fernerhin keineswegs die einzigen, die sich mit Moralkasuistik beschäftigten; gleichzeitig mit ihnen stellten Weltpriester und Mönche aus allen Orden, ja sogar evangelische Geistliche Studien über „Gewissensfälle“ an. Unter den protestantischen Autoren sei etwa der Professor an der Universität Cambridge, William Perkins, genannt, der ein Werk „Decisions of cases of conscience“ verfaßt hat.

Freilich hat die kasuistische Methode erst durch die Jesuiten ihre eigentliche Bedeutung und ihre höchste Entfaltung erlangt. Die Jesuiten bildeten ja in der katholischen „Gegenreformation“ die exponierteste Kampftruppe. Sie suchten überall, als Missionare in den fernsten Ländern ebenso wie als Glaubensstreiter in den protestantischen Gebieten, die Menge gerade durch die Beichte im katholischen Sinne zu beeinflussen, und es ist daher nur natürlich, daß sie auch die Moralkasuistik mit besonderer Gründlichkeit ausgearbeitet haben.

Bald gab es keine andere geistliche Bruderschaft, die so viele moralistische Autoren hätte aufweisen können wie der Jesuitenorden, und die berühmtesten Theologen der Gesellschaft Jesu haben große Werke über Moralkasuistik verfaßt.

Daß die jesuitische Moralthologie eine wahrhaft beherrschende Stellung in der katholischen Kirche erlangen konnte,

ist aber vor allem der Tätigkeit des Kasuisten Alfons von Liguori zuzuschreiben, der selbst nicht der Gesellschaft Jesu angehört hat, vielmehr zum Stifter des Redemptoristenordens geworden ist. Die „Moraltheologie“ Liguoris stellt ein Sammelwerk fast aller früheren moraltheologischen Anschauungen dar, und unter den achthundertfünfzehn Autoren, auf die sich Liguori beruft, sind es vor allem die Jesuiten, deren Grundsätze er übernommen hat. Die Päpste haben das Werk Liguoris besonders empfohlen und gefördert und schließlich durch die Heiligsprechung des Verfassers endgültig sanktioniert. Seither sind die moralischen Anschauungen der Jesuiten durch Liguori überallhin verbreitet worden, wo katholische Priester Seelsorge üben und das Beichtamt verwalten.

Probleme der Beichtpraxis

In dem Maße, als das Beichthören zunahm, wurde es dem Priester, der mit der Aufgabe betraut war, „zu binden und zu lösen“, immer schwieriger, in allen Fällen auch eine richtige und gerechte Entscheidung der ihm vorgelegten Gewissensskrupel zu finden. Da man nun einmal an die Stelle eines idealen, nie zu verwirklichenden Sollens, einer allgemeinen sittlichen Forderung, „erreichbare Tugenden“ gesetzt hatte, durften die Regeln und Vorschriften, in welchen diese Tugenden formuliert wurden, von den Menschen immer nur Mögliches und Erreichbares verlangen. Somit erforderte aber auch jeder einzelne Fall eine ganz besondere Behandlung, eine auf das äußerste spezialisierte Anwendung der moralischen Prinzipien.

Zu den Zeiten des Aristoteles mochte es noch einfach genug erschienen sein, die Welt mit ihren Zuständen, die Menschen mit ihren Tugenden und Lastern in bestimmte Kategorien einzuordnen. In den Tagen, da der Meister von Stagira durch seine aufzählende Beschreibung der einzelnen guten und schlechten Eigenschaften das erste Muster einer Moralkasuistik gegeben hatte, war die „Welt“ nicht viel mehr gewesen als eine im Vergleich zu der uns heute bekannten Erde verschwindend kleine Provinz. Kultur war für Aristoteles die leicht zu übersehende Gesamtheit jener Zustände, die unter dem klaren hellenischen Himmel herrschten, ja sein Interesse beschränkte sich auch hierbei bloß auf den noch kleineren Kreis griechischer Aristokraten und Gelehrter, zu denen er selbst

gehörte. Diese Handvoll auserlesener Menschen bedeutete für ihn die „Menschheit“ schlechthin; was sich unterhalb dieser Schicht, bei den Sklaven, Bauern und Handwerkern, zutrug, wurde gar nicht in den Gesichtskreis moralischer Erörterungen einbezogen.

Und wie gering waren die Kenntnisse, die man zu jener Zeit vom Menschen überhaupt besaß: Man gab sich mit der primitiven Vorstellung zufrieden, der Mensch sei aus einigen klar erfaßbaren Bestandteilen zusammengesetzt, aus Körper, vegetativer, animaler und vernünftiger Seele, Verstand, Willen, Lust, Tugend und Laster; eine richtige Mischung dieser Teile schien die völlige Harmonie und damit die Glückseligkeit des Weisen zu gewährleisten, und so folgerte denn Aristoteles, das Übel entstehe bloß, indem dieses Gleichgewicht gestört sei. Es genüge, meinte er, jene Bestandteile genau zu kennen und zu beschreiben, um alsbald auch von allen Störungen der sittlichen Ordnung eine richtige Erkenntnis zu erlangen.

Auf Grund der Beobachtungen, die er in seiner Heimat, im Umgange mit seinen aristokratischen Freunden und Feinden, hatte machen können, verfaßte Aristoteles seine Nikomachische Ethik und beschrieb darin der Reihe nach alle ihm bekannten Tugenden und Laster, Willenshandlungen und Triebhandlungen, die entweder weise oder töricht, edel oder unedel, tapfer oder feige waren. Nachdem er diese säuberliche Einteilung der Menschheit durchgeführt hatte, konnte er sich mit dem Glauben zufriedengeben, nun sei auch wirklich alles gesagt und es sei die Handhabe gewonnen, um über die Menschen und ihr Verhalten ein gerechtes Urteil zu fällen.

Die Jesuiten haben, viele Jahrhunderte nach Aristoteles, nochmals den gleichen Versuch einer umfassenden Klassifizierung aller bekannten Handlungen und Unterlassungen gemacht, und sie haben sich dieser Aufgabe mit ehrlichem Bestreben und dem größten Fleiß unterzogen. Systematisch untersuchten sie alle „Einzelfälle“, um dann jedesmal das Verhalten des Menschen unter seinen jeweiligen Umständen als lobenswert oder verwerflich kennzeichnen zu können.

Aber inzwischen waren zweitausend Jahre verflossen, und in diesem Zeitraum hatte der Mensch sich ebenso von Grund auf verändert wie die ihn umgebende Welt. Der eng umgrenzte griechische Himmel, der sich über Stagira gewölbt hatte, war inzwischen zu einer unermesslichen Kuppel geworden, und auf der riesenhaften Fläche, die von diesem Himmel über-

spannt wurde, gingen jetzt die seltsamsten und unverständlichsten Dinge vor. Eine lange Epoche menschlicher Geschichte hatte alle irdischen Verhältnisse unendlich verwickelt, und tausendfältig waren nun die Ideen geworden, von denen die Menschheit bewegt wurde, vielgestaltig ihre Bestrebungen, Interessen und Geschäfte.

Die Leidenschaften, die edlen und unedlen Gefühle, waren nicht länger rein und sauber in wenige Kategorien zu trennen, vielmehr schienen nun alle menschlichen Empfindungen in bunten Abschattungen ineinander überzugehen, so daß niemand mehr ohne weiteres Grenzen zwischen gut und böse, klug und unklug, mutig und feige zu ziehen vermochte. Hatte noch Aristoteles insgesamt drei oder vier „dianoetische“ und elf „ethische“ Tugenden angenommen, so waren schon Chrysippus und seine Nachfolger zu einem ganzen „Bienenschwarm von Tugenden“ gelangt. Jetzt aber war die Zahl der guten und schlechten Eigenschaften ins Unermeßliche angestiegen, und überall gab es nun kaum mehr faßbare Differenzierungen und Subtilitäten.

Aber auch das unbefangene Denkvermögen, mit welchem der Mensch überhaupt seine Empfindungen zu registrieren und zu schematisieren gepflegt hatte, war nicht länger so klar wie zu den Zeiten griechischer Denker: Das Christentum hatte an die Stelle einfacher vernunftgemäßer Kriterien ein höchst kunstvolles und kompliziertes System der Sittlichkeit gesetzt. Solange die Beurteilung von Gut und Böse nur den Kräften des Verstandes anheimgestellt war, hatte man noch zwischen zwei Hauptkategorien, den Tugenden und den Lastern, unterscheiden können. Tugend war alles, was mit dem gesunden Verstand übereinstimmte, Laster jede Abweichung von der zweckmäßigen Vernünftigkeit.

Für die spätere christliche Welt hatte sich jedoch dieses schlichte Vernunfturteil in eine viel schwierigere Denktätigkeit verwandelt: Gut und Böse wollten sich nun nicht mehr in ihrer ursprünglichen Klarheit zeigen, vielmehr hatte man jetzt eine ganze Skala von sittlichen Bewertungen vor sich, die mit der „Heiligkeit“ begann, um mit der „Todsünde“ zu enden. Zu den von alters her bestehenden Geboten des „Naturrechts“, die schon dem Aristoteles wohlbekannt gewesen waren, traten nun Gebote und Verbote hinzu, die man als von Gott geoffenbart ansah und die weit über jede vernünftige Erkenntnis hinausgingen.

War es schon den späteren griechischen Philosophen nicht immer ganz leicht gefallen, sofort anzugeben, was der Vernunft gemäß und somit gut sei, hatten schon sie hierüber kasuistische Handbücher verfaßt, so gestaltete sich jetzt jedes moralische Urteil tausendmal heikler, da als Richtschnur nicht länger die bloße Vernunft, sondern auch das geoffenbarte Gesetz des Glaubens zu gelten hatte.

Nunmehr gab es, nach der katholischen Theologie, zweierlei Offenbarungen, eine „natürliche“ und eine „übernatürliche“, und, diesen entsprechend, auch zweierlei Gesetze: ein „natürliches“ Sittengesetz und ein „positives“ Gesetz. Das natürliche Sittengesetz wurde definiert als das „dem Menschen von Natur aus innewohnende Licht der Vernunft“, durch welches der Mensch zu erkennen vermöge, was er zu tun und was er zu meiden habe.

Schon bei diesem „natürlichen Gesetz“ wurden aber mehrere Arten der Gebote unterschieden: allgemeinste Vorschriften, die sich auf keinen Gegenstand im besonderen bezogen, ferner jene Sittenregeln, deren Ableitung aus der ersten Gruppe sich von selbst ergab, wenn man die allgemeinsten Vorschriften auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zu seinen Nebenmenschen und zu sich selbst anwendete. Als dritte Art wurden die aus den beiden ersten Gattungen „durch einleuchtende Folgerung“ hervorgehenden weiteren Regeln zusammengefaßt.

War solcherart schon das „natürliche Gesetz“ kompliziert genug, so steigerten sich die Schwierigkeiten noch bedeutend, wenn man das „positive Gesetz“ näher in Augenschein nahm. Dieses konnte sowohl göttlich als auch menschlich sein, je nachdem ob es unmittelbar von Gott oder von einer menschlichen Autorität kraft göttlicher Vollmacht erlassen worden war. Dieses positive Gesetz regelte durch seine autoritative Geltung zahlreiche Fragen, die durch das natürliche Gesetz nicht völlig eindeutig gelöst wurden. Das natürliche Gesetz enthielt in vielen Punkten nur allgemeine Richtlinien, deren Anwendung auf konkrete Verhältnisse nun durch die positiven Gesetze besorgt wurde.

Gemäß diesen zwei Hauptkategorien der Sittengebote wurden von den Theologen auch die Pflichten in „natürliche“ und „positive“ eingeteilt. Ferner ergaben sich weiter Distinktionen zwischen „affirmativen“ und „negativen Verpflichtungen“, zwischen Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst.

Aber sogar das Gewissen erschien nicht länger als eine Einheit, es wurde vielmehr ebenfalls in Kategorien eingeteilt: Das „vorhergehende“ Gewissen hatte die zukünftigen, das „nachfolgende“ die vergangenen Handlungen zum Gegenstande; das eine wurde auch als ein „leitendes“ oder „verpflichtendes“ bezeichnet, das andere als ein „richtendes“ oder ein „rühendes“.

Wie oft geschah es jetzt im praktischen Leben, daß mehrere Gebote und Vorschriften miteinander kollidierten, und wie schwierig war es dann bisweilen zu entscheiden, welcher Regel vor der anderen der Vorzug zu geben sei. Wohl durfte nach der Anschauung aller Kirchenlehrer ein solcher Widerstreit der Pflichten immer nur dem Schein nach vorliegen, da jede Pflicht letzten Endes im Willen Gottes wurzelte und Gott nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen konnte; aber für den armen Sterblichen war es doch oft schwer genug, den richtigen Ausweg aus diesen wenn auch nur scheinbaren Wirrnissen zu finden.

Nicht genug mit allen diesen Schwierigkeiten, die sich einer gerechten Beurteilung menschlichen Tuns durch den kirchlichen Seelenrichter darbieten, mußte der Beichtvater sich auch noch stets vor Augen halten, daß ja nach dem Kirchenglauben die menschlichen Sünden nach verschiedenen Graden ihrer Schwere einzuteilen waren. Jeder Irrtum des Beichtvaters bei der Beurteilung der durch die Pönitenten begangenen Sünden mußte aber, nach der festen Überzeugung aller Katholiken, die furchtbarsten Folgen nach sich ziehen; hing doch von der Absolution des Priesters das ewige Seelenheil der beichtenden Menschen ab. Während die läßlichen Vergehen durch zeitliche Strafen auf Erden oder im Fegefeuer getilgt werden konnten, harrte des Sünders, der schwer gegen Gott gesündigt hatte, die ewige Verdammnis, wenn ihm nicht die Kirche mit ihrer Befugnis, zu binden und zu lösen, rettend zu Hilfe kam.

Durch die ganze Fülle der natürlichen und positiven Gesetze mit ihrer wohldurchdachten Gliederung in zahlreiche Unterabteilungen war zwar festgelegt worden, wie die wahre Vollkommenheit des Christen beschaffen sein müsse, und welches seine Pflichten gegen Gott und gegen die Welt seien. Den Priestern aber, die in den Beichtstühlen saßen und über die Sünden armer, verirrter Sterblicher zu richten hatten, blieb die schwierige Pflicht überlassen, jene Normen nun auf die vielen Schwächen und Unvollkommenheiten des wirklichen Menschen anzuwenden. Es galt hier, aus dem allgemeinen Gesetz die be-

sonderen Schlußfolgerungen auf den Einzelfall zu ziehen, und dies wieder bedeutete, daß die Forderung, die Gott an den Menschen gestellt hatte, irgendwie mit den tausendfältigen Schwierigkeiten und Verwicklungen des Lebens in Einklang gebracht werden mußte. Denn was half es den Beichtvätern, wenn sie noch so genau die Gesetze kannten und wenn sie wußten, was vorgeschrieben, gestattet oder verboten sei. Da kamen Pönitenten zu ihnen, die ganz verschieden fühlten und dachten, die unter den verschiedensten Verhältnissen lebten und durch zahllose eigenartige Veranlagungen, Versuchungen, Begierden und Leidenschaften bewegt, von tausenderlei Geschäften, Sorgen und Mühen umstrickt waren.

Auf den Priester im Beichtstuhl drang die ganze Unerschöpflichkeit des lebendigen Lebens ein und zwang ihn, über Mord, Diebstahl, Lüge, Betrug, Unzucht und Veruntreuung ebenso zu urteilen wie über chirurgische Eingriffe, über die Erlaubtheit, Kinder mit der Flasche zu stillen, über die Rechte und Pflichten von Beamten, über die intimsten Einzelheiten des Geschlechtslebens, über Einkaufs- und Verkaufspreise, über die beim Druck von Büchern verwendeten Papiersorten, darüber, wie weit das Ballkleid eines jungen Mädchens ausgeschnitten sein, ob der Erbe sich über den Tod des reichen Onkels freuen dürfe und wie schwer die Sünde sei, wenn ein geistlicher Mann unzüchtige Bücher lese.

Gab es somit an und für sich schon zahllose verwickelte Fälle, die dem Urteil des Beichtigers unterbreitet wurden, so vertausendfachten sich die Schwierigkeiten, wenn man versuchte, näher auf die Umstände jeder begangenen Sünde einzugehen. Da zeigten sich alsbald innerhalb der einzelnen Kategorien von Vergehungen Tausende neuer Abarten, die sich untereinander durch die größten Verschiedenheiten der Motive und Ursachen unterschieden. Ein gerechtes Urteil aber konnte doch nur dann gefällt werden, wenn man wirklich alle diese einzigartigen, von allen übrigen durchaus verschiedenen und nur für den speziellen Fall charakteristischen Begleitumstände gewissenhaft und genau in Betracht zog.

Jene Patres, die dem alten Heiden von Stagira Glauben schenkten und gleich ihm die Moral in der Anpassung der „Idee“ an den „Einzelfall“ erblickten, sahen sich also in der Praxis einer unendlich schwierigen Aufgabe gegenüber. Denn wer sein Ohr den vielen Stimmen von Männern und Frauen, Greisen und Kindern, Fürsten und Bettlern zuneigte und ihren Ge-

ständnissen lauschte, erfuhr so viel vom Leben, daß er schließlich zu der Erkenntnis gelangen mußte, wohl verpflichtete das Sittengesetz immer in der gleichen Weise, doch müsse es oft genug in seinem Geltungsbereich verändert, eingeschränkt oder erweitert werden, damit Recht Recht bleibe und nicht zur furchtbarsten Härte werde.

Die jesuitischen Moralkasuisten glaubten nun den Beichtvätern dadurch zu Hilfe kommen zu können, daß sie ihnen „Handbücher“ als Nachschlagewerke zur Verfügung stellten, umfangreiche Folianten, in welchen gelehrte und erfahrene Männer systematisch alle möglichen „Gewissensfälle“ beschrieben, nach Materien geordnet und gemäß den göttlichen Gesetzen nach bestem Wissen entschieden hatten.

Der Richter im Beichtstuhl

Viele von diesen Morallehrbüchern umfassen bis zu zehn Folianten und sind in hunderte Paragraphen mit römisch bezifferten Abteilungen und zahllosen arabisch numerierten Unterabteilungen gegliedert. Alle Probleme und Begebenheiten des Lebens, vom harmlosen Tanz der Jugend bis zum Meuchelmord, sollten ja hier gesammelt und vom sittlichen Standpunkt beleuchtet werden. Aus ihrer großen, im Beichtstuhl gewonnenen Erfahrung kannten die Patres sehr viele „Gewissensfälle“, die sich in der Praxis wirklich ereignet hatten, und überdies verstanden sie es dann noch, dieses empirisch gesammelte Material durch selbsterdachte Kombinationen zu ergänzen. Mit bürokratischem Ordnungssinn und Registriereifer wurden nun alle die unzähligen „casus conscientiae“ eingehend behandelt, damit der Beichtvater jeweils nachschlagen könne, wie die Vergehungen seiner Pönitenten richtig zu beurteilen seien.

Das Töten eines Menschen etwa wurde, wie sich bei näherem Zusehen alsbald erwies, mit dem so einfach gefaßten fünften Gebot des Dekalogs keineswegs erschöpft: Je nach den Besonderheiten des einzelnen Falles ergab sich für die Moralthologen eine Einteilung in „erlaubte“, „bedingt erlaubte“ und „nicht erlaubte“ Tötungen; erst wenn „alle“ Motive und Begleitumstände des Mordes untersucht waren, konnte entschieden werden, zu welcher von diesen drei Kategorien die jeweils vorliegende Tat zu zählen sei.

Es war eben zu berücksichtigen, daß der Mensch doch manchmal in die Lage komme, sich seiner Haut wehren zu müssen

und sein eigenes Leben durch Tötung des Angreifers zu retten. Dieser an sich noch einfache Fall erschien aber sogleich durch mehrere andere Eventualitäten weiter kompliziert: Was war davon zu halten, wenn ein Sohn in Notwehr seinen Vater, ein Mönch seinen Abt, ein Bürger seinen Fürsten erschlagen hatte? War es ferner einer Ehefrau gestattet, ihren Gatten, der ihr ans Leben wollte, zu töten? War es zu entschuldigen, wenn jemand einen falschen Zeugen gewaltsam beseitigte, um seine eigene ungerechte Verurteilung zum Tode zu verhindern? Durfte ein Edelmann, der eine Ohrfeige erhalten hatte und nun in den Augen seiner Standesgenossen entehrt dastand, den Beleidiger niederschlagen? War der Soldat berechtigt, im Kriege Unschuldige zu töten, sofern ihm dies von seinem Vorgesetzten befohlen worden war? Konnte ein Heerführer einen Turm anzünden lassen, in welchem sich zufällig außer den feindlichen Truppen auch noch Zivilpersonen befanden? Alle diese Fragen wurden nun in den verschiedenen moralkasuistischen Werken der Jesuiten genau untersucht und den jeweils vorliegenden Umständen entsprechend bejaht, bedingungsweise bejaht oder, sei es bedingungsweise, sei es ganz, verneint.

Ähnlich wie mit dem Mord stand es aber auch mit dem Diebstahl: Hier konnten ebenfalls äußere oder innere Begleitumstände, wie große Armut, Hunger, Irrtum oder unüberwindlicher Zwang, die moralische Bewertung des Vergehens in weitem Maße beeinflussen. Auch war der Diebstahl verschiedenen anzusehen, je nachdem ob ein Armer einem Reichen, ein Armer einem Armen, ein Reicher einem Reichen, ein Reicher einem Armen, eine Frau ihrem Mann, ein Diener seinem Herrn, ein Beamter seinem Vorgesetzten etwas entwendet hatte.

Zuerst mußte auf die verschiedenen „äußersten Nöte“ Rücksicht genommen werden, durch die ein Diebstahl entschuldigt werden konnte und deren Aufzählung eine Anzahl Paragraphen umfaßte; hierauf waren die „fast äußersten Nöte“ in allen ihren möglichen Kombinationen zu untersuchen: etwa, wenn jemand gestohlen hatte, um der drohenden lebenslänglichen Gefangenschaft oder der Galeerenstrafe zu entgehen. Es mußten ferner jene Beträge genau angeführt werden, bei deren Aneignung überhaupt erst die Sünde begann, und dies wieder war nur unter Berücksichtigung der materiellen Verhältnisse beim Dieb und beim Bestohlenen möglich.

Wie war ein Diebstahl zu beurteilen, den der Sohn an seinem Vater begangen hatte? Da konnte es nun sein, daß der Vater

fünfzehnhundert Goldstücke im Jahr verdiente und der Sohn ihm zwanzig Goldstücke entwendet hatte; anders lag der Fall, wenn das Einkommen des Vaters größer, die vom Sohne gestohlene Summe kleiner war. Auf diese Weise ergab schon der eine Fall: „Der Sohn bestiehlt den Vater“ eine ganze Anzahl von Varianten, die in den entsprechenden Paragraphen, Abteilungen und Unterabteilungen kunstgerecht so lange abgehandelt werden mußten, bis alle Kombinationsmöglichkeiten zwischen gestohlenen Beträgen und Einkünften erschöpft waren.

Besondere Komplikationen ergaben sich ferner bei der Untersuchung der „Restitutionspflicht“, wonach der Beichtvater den Dieb zur Gutmachung des angerichteten Schadens anzuhalten hat; die jesuitischen Kasuisten erläutern nun genau, in welchen Fällen diese Restitutionspflicht unbedingt bestehe, wann sie eingeschränkt und wann sie ganz aufgehoben sei. Solche Fälle treten etwa ein, „wenn die Restitution nicht ohne großen Nachteil des Verpflichteten geschehen könnte, etwa wenn er nach der Restitution nicht mehr standesgemäß zu leben vermöchte oder selbst in Not kommen würde . . . Wenn also ein Adliger nicht restituieren kann, ohne sich seiner Dienerschaft, seiner Pferde, seiner Einrichtung zu berauben, oder ein vornehmer Bürger, ohne ein ungewohntes Handwerk zu betreiben, oder ein Arbeiter, ohne daß er seine Werkzeuge verkauft, kann er die Restitution aufschieben . . .“.

Wie schwer mußte es dem Seelsorger werden, etwa über die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit gewisser kaufmännischer Praktiken zu urteilen! Das kasuistische Handbuch sollte hierbei wertvolle Hilfe leisten, indem es angab, daß der Kaufmann, der bei der Nennung eines zu hohen Preises wirklich die Absicht gehabt habe, die Ware zu diesem Preise zu verkaufen, schwer sündige; anders aber liege der Fall, wenn es sich nur darum gehandelt habe, den Käufer zu einem Gegenangebot zu reizen und solcherart endlich nach einigem Feilschen zu dem angemessenen Preis zu gelangen.

Auch darüber geben die Nachschlagewerke Bescheid, ob die europäischen Handelsherren eine Sünde begingen, wenn sie in Indien billige Messer und Spiegel zu verhältnismäßig sehr hohen Preisen verkauften. An der Hand seiner Kasuistik konnte der Beichtvater sich unterrichten, daß der gewöhnliche Preis nach der Wertschätzung der Ware beim Käufer bestimmt werde; da aber in Indien Spiegel und Messer selten seien, könne auch

kein Unrecht darin erblickt werden, wenn die Kaufleute solche Gegenstände dort teuer absetzten.

Die Werke von Lessius und Escobar beschäftigen sich ferner auch mit den Verpflichtungen des falliten Kaufmanns und gestatten diesem, von seinen Gütern so viel zurückzubehalten, als zu einer anständigen Lebensführung erforderlich sei; daran ändere auch der Umstand nichts, daß der Betreffende seine Schulden etwa durch Ungerechtigkeit kontrahiert habe.

Wer seinen Mitmenschen beleidigt hat, ist ihm Genugtuung schuldig, und der Beichtvater muß ihn hierzu ermahnen. Wie aber, wenn zwischen Beleidiger und Beleidigtem ein großer Standesunterschied besteht? Genügt es, wenn der Vorgesetzte den von ihm gekränkten Untergebenen grüßt, oder muß er ihn förmlich um Entschuldigung bitten? Reicht ein Besuch in der Wohnung des Beleidigten aus, wenn es sich um Gleichgestellte handelt? Wie hat sich der Untergebene zu verhalten, wenn er dem Vorgesetzten Satisfaktion gewähren soll?

Da es wohl mitunter geschehen konnte, daß ein Bürger, der seine Steuern nicht richtig bezahlt hatte, von Gewissensskrupeln gepeinigt im Beichtstuhl erschien, beschäftigen sich die jesuitischen Moralthologen auch mit diesem Problem. Vielfach fällen sie hierbei die Entscheidung, daß niemand zur Entrichtung einer Abgabe verpflichtet sei, deren Rechtmäßigkeit zweifelhaft erscheine. Da das Steuerzahlen, meinen einige von ihnen, eine „gehässige Sache“, „res odiosa“ sei, könne der Staatsbürger sich auf die Entrichtung solcher Umlagen beschränken, deren Gerechtigkeit außer allem Zweifel stehe. Demgemäß finden auch jene Finanzbeamten eine nachsichtige Beurteilung, die ihre Pflichten durch zu weitgehendes Entgegenkommen gegenüber den Steuerzahlern verletzt haben, „besonders wenn sie in einer unbedeutenden Sache nachsichtiger handeln, vorzüglich gegen arme und auch gegen solche, die sonst fleißig zahlen“.

Häufig hatten die Frommen mit Skrupeln über die Verbindlichkeit der Glaubensgesetze zu kämpfen, und auch hier war eine gerechte Entscheidung für den Priester durchaus nicht immer leicht zu finden. Daher widmeten die Kasuisten auch solchen Fragen sehr ausführliche Abhandlungen: ob man am Sonntag Möbel transportieren dürfe; ob es dem Händler gestattet sei, in der Fastenzeit Fleisch zu verkaufen; ob man in heidnischen Ländern die Tracht der Ungläubigen anlegen könne; ob man eine jüdische Amme ins Haus nehmen dürfe und ob es

erlaubt sei, aus bloßer Neugierde protestantische Kirchen zu besuchen. Die Rücksichtnahme auf die Klassenzugehörigkeit ergab auch hier neue Kombinationen: Durfte etwa eine Köchin an Fasttagen für ihre Herrschaft Fleischspeisen zubereiten?

Wer alle aus der Beichtpraxis sich ergebenden Gewissensfälle vollständig behandeln wollte, mußte notwendig auch in weitem Maße auf die Vielfältigkeit der sexuellen Probleme Rücksicht nehmen. Die Moralthologen suchten also die geschlechtlichen Beziehungen der Menschen gleichfalls sorgfältig zu registrieren und sie auf ihre Schuldhaftigkeit hin zu prüfen. Die Pflichten und Unterlassungen der Ehegatten entgingen hierbei der Aufmerksamkeit der Kasuisten ebensowenig wie die gewerbsmäßigen Laster käuflicher Frauen, die ärgsten Verirrungen der Wüstlinge, die halb unterdrückten Begierden sittsamer junger Leute und die zartesten Übertretungen der Wohlständigkeit.

Wie hätte ein im Zölibat lebender Geistlicher, dem in solchen Dingen jegliche Erfahrung fehlte, alle diese Sünden stets richtig abschätzen sollen? Kamen doch unausgesetzt Männer und Frauen zu ihm, die sich gegen das Keuchheitsgebot vergangen oder die doch manche verwerflichen Wünsche und Gedanken gehegt hatten. Während der eine sich der wüstesten Ausschweifungen beschuldigte, klagte ein anderer, er werde die Sehnsucht nach einer unerlaubten Liebeshandlung nicht los. Eine Frau wieder mochte gefehlt haben, um durch ihre Hingabe das so notwendige Geld für sich oder für ihre Familie zu erwerben. Mußte sie dazu angehalten werden, das auf unerlaubte Weise erworbene Geld wieder zurückzugeben? War ein Hausbesitzer zu absolvieren, der seine Wohnung an Prostituierte vermietet hatte?

Der Beichtvater, dem seine Pönitenten solche Verfehlungen anvertraut hatten, brauchte nur in seinem Handbuch der Kasuistik nachzuschlagen, um sich sogleich über dies alles auf das genaueste zu unterrichten und dann ein sachkundiges Urteil zu fällen.

Die Kasuisten waren aber auch darauf bedacht, die Verpflichtungen genau zu regeln, die sich aus der Verführung eines Mädchens ergaben: Ihre Schriften erteilten Anweisungen, ob es geboten und tunlich sei, eine Geldentschädigung „pro amissa virginitate“ anzubieten, in welchen Fällen der Verführer die Geliebte heiraten müsse, was zu geschehen habe, wenn das Mädchen sich inzwischen mit einem anderen Mann vergangen

hatte, oder wenn ein großer Standesunterschied zwischen dem Mann und dem Mädchen bestand.

Das Problem, ob die von der Kirche so streng verpönte Abtreibung der Leibesfrucht in einzelnen Fällen doch entschuldigt werden könne, wurde in vielen Paragraphen untersucht. Es mochte etwa eine Hebamme einem verführten Mädchen geholfen haben, um dieses vor dem Selbstmord zurückzuhalten; ein Arzt hatte vielleicht die Unterbrechung der Schwangerschaft nur wegen einer äußersten Lebensgefahr der Mutter durchgeführt.

Mit dem ganzen würdevollen Ernst, dessen die lateinische Sprache fähig ist, behandelten die Kasuisten jene besonders heiklen Probleme des ehelichen Lebens, denen der Beichtiger so oft ratlos gegenüberstand: „Non peccat negans, quando alter immoderate petit, v. gr. post tertiam vel quartam vicem eadem nocte . . .“ „Culpa vacant oscula quaelibet honesta aut tactus in partes tum honestas, tum minus honestas (si leviter fiant), inter coniuges ratione affectus coniugalis demonstrandi aut amoris confovendi, etiamsi aliquando per accidens sequeretur involuntaria pollutio . . .“ „Non peccat graviter, imo iuxta communiorem et probabiliorem sententiam nec leviter uxor, quae seipsam tactibus excitat ad seminationem statim post copulam in qua vir solus seminavit.“

Oft geschah es, daß arme und reiche Frauen den Hauptzweck der Ehe, die „procreatio prolis“ umgangen hatten; nun sollte der Beichtvater wissen, ob ein solches Tun stets als verwerflich und sündig anzusehen sei! Welch ein Glück, daß die Kasuisten sich auch hierüber ausführlich verbreitet hatten!

Für den gewissenhaften Moraltheologen durfte die kleinste Verfehlung nicht weniger wichtig sein als die größte, und so hatten die guten Patres es nicht unterlassen, selbst die geringsten Verstöße gegen das Sittengesetz aufzuspüren und reichlich mit mildernden Begleitumständen auszustatten, damit ja nicht eine läßliche Sünde versehentlich zu streng qualifiziert werde.

Erschien im Beichtstuhl etwa eine Frau, die sich der Putzsucht beschuldigte, so brauchte der Geistliche nur in Escobars siebenbändiger „Theologia moralis universa“ nachzusehen, um dort den Bescheid zu finden: „Putzt sich ein Weib ohne schlechte Absicht und nur aus natürlichem Hang zur Eitelkeit, dann ist dies entweder eine läßliche Sünde oder gar keine.“ Bei Gury wieder konnte der Beichtvater sich darüber unter-

richten, ob eine Frau schwer sündige, wenn sie mit entblößter Brust einhergehe; dieser Autor hatte ausgeführt, die Sünde sei dann schwer, wenn eine derartige Entblößung „größtentheils oder zur Hälfte“ stattgefunden habe; „wenn dies aber nicht so übermäßig ist, mag die Gewohnheit leicht eine schwere Sünde entschuldigen“.

Alles schien in diesen moralkasuistischen Nachschlagewerken berücksichtigt worden zu sein; gab es doch Ausführungen darüber, ob ein Diener das Pferd seines Herrn satteln dürfe, wenn dieser zu einem galanten Abenteuer ausreite, ebenso wie sich Verhaltungsmaßregeln für Buchhändler beim Verkauf unsittlicher Bücher finden ließen: Solche Werke, meint nämlich Gury, dürften bisweilen an kluge und gelehrte Männer feilgeboten werden, „welche sie nur zu dem Zwecke lesen, um sie zu widerlegen oder andere vor ihnen zu warnen“.

Sogar den verschiedenen Arten des Tanzes wurde eine eingehende moralische Untersuchung zuteil, denn es konnte doch geschehen, daß der Beichtvater junge Mädchen und Knaben über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit ihrer Unterhaltungen aufzuklären hatte. Da sorgten nun die um alles bekümmerten jesuitischen Kasuisten dafür, daß der Priester auch in solchen Fällen nicht in Verlegenheit gerate, und so gaben sie eine genaue Übersicht der erlaubten Tanzvergnügungen. „Anständig zu tanzen oder ehrbaren Tänzen aus einer gewissen Notwendigkeit beizuwohnen, ohne daß eine wahrscheinliche Gefahr der Begehrlichkeit zu gewärtigen wäre, ist keine Sünde.“ Anders freilich sei zu urteilen, wenn ein junger Mann „mit unordentlichem Affekt eine Frauensperson bei der Hand nimmt oder sie drückt“; dann sei „die Schuld geringer oder schwerer, je nach der Größe der Gefahr“.

Aber auch über die wenigen Rechte, welche den von der Gesellschaft ausgestoßenen Verbrechern, Landstreichern und Bettlern zukommen, werden die Geistlichen sorgfältig unterrichtet. Wenn ein Verbrecher von einem Richter ungesetzlich verhört wird, kann er falsch aussagen; der zu Unrecht Verurteilte darf aus dem Kerker entfliehen und zu diesem Zwecke auch die Wächter täuschen oder sie trunken machen; ebenso ist es ihm gestattet, anderen Leidensgenossen bei der Flucht behilflich zu sein. Ganz in der nämlichen Weise werden ferner die besonderen Gewissensfälle der Großen und Mächtigen berücksichtigt, indem die Kasuisten genau angeben, unter welchen Umständen Fürsten und Heerführer Kriege beginnen,

Rebellionen unterdrücken und Kriegsentschädigungen verlangen dürfen.

Blieb somit kaum ein Zweifel über begangene Verfehlungen ungelöst, so erteilten diese moraltheologischen Werke auf der anderen Seite auch genaue Anweisungen, wie es mit den christlichen Pflichten und Tugenden und ihrer Ausübung im täglichen Leben zu halten sei. Ebenso wie die Laster wurden auch die Tugenden in zahllose Paragraphen und Abteilungen geordnet, und sowenig die Kasuisten sich mit den allgemein gehaltenen Verboten, wie „Du sollst nicht töten“ oder „Du sollst nicht stehlen“, zufriedengegeben hatten, sowenig blieben sie bei den allzu einfachen Tugendgeboten stehen.

Die ideale Forderung: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, konnte sie schon deshalb nicht befriedigen, weil es doch im wirklichen Leben so gut wie niemals möglich war, dieser Anweisung in ihrem ganzen Umfang nachzukommen. Der jesuitische Moralist, der über dem Allgemeinen niemals den besonderen Fall außer acht ließ, ging daher im Sinne jener Erkenntnis vor, die Molina dahin formuliert hatte: „Die Pflicht der Liebe fordert nicht, daß wir uns einen Vorteil entziehen, um bei dem Nächsten einen gleich großen Schaden zu verhüten.“

So wurde denn ein genau abgestuftes System aufgestellt, welchem gemäß das erwähnte göttliche Gebot Beachtung finden sollte. „In der Nächstenliebe“, schreibt Gury, „ist auch eine gewisse Ordnung einzuhalten. Denn einerseits müssen wir Personen lieben, die mehr oder minder vollkommen sind oder die in näherer oder entfernterer Beziehung zu uns stehen, und andererseits sind die Güter, die wir ihnen wünschen und zu denen wir ihnen verhelfen müssen, mehr oder minder nützlich.“

Demgemäß empfiehlt Gury, „unter sonst gleichen Umständen“ besonders jene Personen mit Nächstenliebe zu bedenken, „die uns näherstehen, sei es durch Blutsverwandtschaft, Freundschaft oder vermöge unseres Amtes, ihres Religionsbekenntnisses oder ihrer Herkunft“. Somit seien vorzuziehen: „1. die Eltern den übrigen; 2. die Gattin den Kindern, die Kinder den Geschwistern, die Geschwister den übrigen Verwandten; 3. die Freunde, Wohltäter, Vorgesetzten und die, welche dem öffentlichen Wohle nützlicher sind, den übrigen.“

Natürlich bleibt auch das Ausmaß der Hilfe nicht unregelt, die man dem „Nächsten“ schuldig ist; es wird sorgfältig nach dem Grad der Not abgestuft, in welcher dieser Mitmensch sich

befindet. Da sind zunächst zwei Hauptkategorien zu unterscheiden: die „leibliche“ und die „geistige“ Not, von denen dann jede wieder in drei Unterkategorien zerfällt.

Auch die Pflicht des Almosengebens wird näher untersucht: „Im Falle großer oder äußerster Not muß man den Armen so viel geben, als eben hinreicht, um diese Not zu beheben . . . Niemand ist aber gehalten, eine bedeutende Summe Geldes aufzuwenden, damit ein Armer aus Todesgefahr befreit werde oder Heilmittel von großer Kostbarkeit erhalte . . .“

„In einer gewöhnlichen Not scheint es hinreichend zu sein, wenn man den zehnten oder zwanzigsten Teil seiner jährlichen Einkünfte nach Abzug der Ausgaben für den Lohn der Arbeiter und dergleichen auf Almosen verwende.“

Genaue Bestimmungen betrafen ferner die Verpflichtung des Herrn gegenüber seinem erkrankten Diener. Durfte der Beichtvater den reichen Mann dazu anhalten, daß er einen erkrankten Angestellten aus reiner Nächstenliebe weiter entlohnte oder ihm gar die Kosten der ärztlichen Behandlung vergütete? Nach der Ansicht der meisten Kasuisten war dies nicht der Fall; der Herr war weder verpflichtet, den Lohn, noch den Lebensunterhalt, noch die Heilungskosten für den erkrankten Diener zu bezahlen, „außer vielleicht in einem einzelnen Falle aus Nächstenliebe, wenn der Kranke in großer Not ist“.

Den gelehrten Verfassern dieser moraltheologischen Abhandlungen sind auch die verborgensten Regungen der menschlichen Seele nicht fremd, und fast immer haben sie selbst für sehr bedenklich erscheinende Wünsche und Gedanken alsbald ein entschuldigendes Wort bei der Hand. Auf die Frage, ob es gegen die Liebe sei, dem Nächsten ein heilsames Übel zu wünschen, antwortet Gury verneinend, „wenn die rechte Ordnung der Liebe bewahrt wird“. Solche bösen Wünsche, meint er, seien zu entschuldigen „1. wegen des geistigen Nutzens für den Nächsten selbst; 2. wegen des allgemeinen Wohles, sei es das geistige oder das zeitliche; 3. auch wegen des Nutzens Mehrerer, der von viel größerer Bedeutung ist“. Mahnend fügt Gury hier die Bemerkung hinzu: „Übrigens sind solche Wünsche ganz überflüssig, und man könnte andere und viel bessere hegen.“

Ein Sohn, meint der jesuitische Kasuist Hurtado, dürfe sich mit Rücksicht auf eine Erbschaft über den Tod des Vaters freuen, „nicht aber aus persönlichem Haß, sondern nur wegen des Nutzens, den er davon hat“. Die Intention des Wünschenden, erläutern andere jesuitische Moralisten, gehe ja in solchen

Fällen nicht auf den Tod des Vaters, sondern auf das zu erbende Vermögen, und so könne der Beichtvater ihn wegen einer solchen psychologisch erklärlichen und menschlich verständlichen Regung nicht ohne weiteres verdammen.

So ernst es den gelehrten Verfassern dieser moraltheologischen Werke auch darum zu tun gewesen sein mochte, dem Priester bei der Ausübung seines schweren Amtes die nötige Gewißheit zu verleihen, so gingen ihre Anschauungen doch in vielen Fällen stark auseinander. Der Beichtvater konnte also bei Escobar über die Diebereien eines Dieners die Auskunft finden, diese seien unter bestimmten Bedingungen nur eine läßliche Sünde, während Sanchez bei den genau gleichen Verhältnissen auf eine Todsünde erkannte und Molina darin unter Umständen überhaupt keine Sünde erblicken wollte.

Busenbaum hatte geschrieben: „Ein Sohn sündigt schwer, der seinen Eltern eine bedeutende Summe stiehlt“, und Lessius hatte gemeint, wenn der Vater sehr reich sei, beginne diese „bedeutende Summe“ bei zwei Goldstücken; Sanchez wieder wollte sie erst mit sechs Goldstücken anfangen lassen. Banez hingegen war hier ganz anderer Meinung und verlangte mindestens fünfzig Goldstücke; Lugo und Lacroix verwarfen dies, falls es sich nicht um den Sohn eines Fürsten handle, und Liguori wollte zwanzig Goldstücke noch als zulässig betrachtet wissen.

Ähnliche Differenzen hatten sich auch über die Streitfrage ergeben, wieviel man an Fasttagen noch verzehren dürfe. Während der eine Moralist die schwere Sünde bei einem Quantum von sechzig Gramm beginnen ließ, gestattete ein anderer hundertzwanzig, ein dritter gar hundertvierzig Gramm. Ebenso herrschte Uneinigkeit darüber, wie viele Seiten eines von der Kirche verbotenen Buches man lesen und wieviel Tage man ein solches Buch in seinem Hause aufbewahren könne. Einige Autoren gestatteten drei Seiten und einen Tag, nachsichtigere erstreckten die Erlaubnis auf sechs Seiten und drei Tage.

Die Moral des Talmud und der Stoiker

Schon im siebzehnten Jahrhundert hat man den Jesuiten den Vorwurf gemacht, sie hätten das katholische Christentum „mit pharisäisch-rabbinischem Geiste verunreinigt“ und die klaren Sittengebote des Evangeliums in „spitzfindige talmudistische Formeln“ umgefälscht. Heute noch erscheinen von Zeit zu Zeit Broschüren, in welchen aus solchen Übereinstim-

mungen der Beweis abgeleitet werden soll, daß Jesuiten und Juden desselben Geistes seien.

Nun ist es in der Tat erstaunlich, wie weit die Ähnlichkeit zwischen der jesuitischen Moralthologie und den Vorschriften der jüdischen „Mischna“ bisweilen geht, und es ist oft schwer, bei einem Zitat sofort zu erkennen, aus welchem der beiden Lehrsysteme es entnommen sei.

So behandelt der Jesuit Gury (VIII. 672/1) den Fall, daß „der Diener Didakus“ am Abend ein sehr kostbares Kristallglas seines Herrn in eine Ecke des Zimmers stellt, wo so bald niemand vorübergehen wird, und daß er sich denkt, er werde es des anderen Tages in aller Frühe an seinen gehörigen Platz stellen. „Aber in der nämlichen Nacht kommt Basilius ohne Licht nach Hause, stößt an das Glas und zerbricht es. Was ist nun rechtens?“

Die Mischna hingegen lehrt (3. Kap. M. 5): „Wenn einer mit einem Gefäß, der andere mit einem Balken einander begegnen, und jenes Gefäß zerbricht an diesem Balken, so ist dieser von dem Ersatz frei, indem jener hätte ausweichen können. Geht der, so den Balken trägt, voran und der mit dem Gefäß hinter ihm, so ist der, so den Balken trägt, gleichfalls frei. Bleibt er aber — ohne genügende Ursache, nur um auszuruhen — stillstehen, so muß er das Gefäß bezahlen; doch ist er frei, wenn er zu dem, der das Gefäß trägt, gesagt hat, dieser solle auch stillstehen. Geht der, so das Gefäß trägt, voran und der mit dem Balken hinten nach, so ist dieser den Ersatz schuldig . . . Ebenso ist es, wenn von zweien einer ein Licht, der andere Flachs trägt, und dieser wird angezündet.“

Weiter heißt es in der Mischna (2. Kap. M. 3): „Wenn ein Hund oder ein Bock von einem Dach herabgesprungen ist und daselbst etwas zerbrochen hat, so hat man den Schaden ganz zu ersetzen, weil diese Tiere bezeugt sind, daß sie springen. Trägt aber ein Hund jemandem einen auf Kohlen gebackenen Kuchen davon, läuft zu einem Getreidehaufen, frißt den Kuchen und zündet den Getreidehaufen mit einer daranhängenden glühenden Kohle an, so muß der Besitzer des Hundes den Kuchen ganz, den Getreidehaufen aber nur zur Hälfte ersetzen.“

Eine ganz ähnliche Stelle in der Moralthologie von Gury lautet (VIII. 672/2): „Quirinus will ein Tuch stehlen; er bricht während der Nacht in eine Fabrik ein, zündet ein Licht an, gibt aber sorgfältig acht, um alle Gefahr eines Brandes zu ver-

meiden. Durch einen unvermuteten Zufall, etwa durch den Sprung einer Katze, fällt ihm die Kerze auf die Streu, in kurzer Zeit steht die ganze Fabrik in Flammen, und er selbst kann sich nur mit Mühe retten. Was ist's nun mit Quirinus?“

„Antwort: Er ist zu nichts verpflichtet, weil er die Gefahr gar nicht vorausgesehen hat . . . Es ist weder die Ergreifung des Tuches die Ursache des Schadens, noch hat bei Anwendung der hinreichenden Vorsicht das Tragen der Kerze die nächste Gefahr zum Brande gebildet. Wenn aber der Dieb das Tuch nicht bloß ergriffen, sondern den Diebstahl vollendet hätte . . . und wenn es dann durch einen Zufall, etwa beim Anzünden einer Kerze, verbrennt, ist er zur Restitution verpflichtet . . .“

Ein weiterer Fall wird bei Gury wie folgt geschildert (VIII. 672/3): „Pomponius schießt aus Rachsucht, während er gerade von niemandem gesehen wird, auf die Ziege des Maurus, die auf der Wiese ihres Herrn friedlich weidet; aber statt der Ziege, die unverletzt bleibt, trifft und tötet er die Kuh des Marinus, die unter dem Zaune lag, wovon er aber gar nichts wußte. Wozu ist Pomponius verpflichtet?“

„Antwort: Zu nichts. Denn er ist zu nichts verpflichtet, weder wegen der Ziege, die er zu treffen beabsichtigte, da sie unverletzt blieb, noch wegen der Kuh, da der Schaden des Marinus keineswegs vorhergesehen war . . .“

Ähnliche Tierprobleme behandelt auch die Mischna (6. Kap. M. 3): „Wenn jemand einen Esel mietet, um auf ihm in das Gebirge zu reiten und ihn ins Tal bringt; oder er mietet ihn für das Tal und führt ihn in das Gebirge, und der Esel stirbt, dann ist er den Ersatz schuldig. Wird der Esel blind, oder er wird zum Frondienst weggenommen, dann kann der Mieter zu dem Eigentümer sagen: Da hast du das Deinige vor dir. Stirbt der Esel oder bricht er einen Fuß, dann muß der Mieter einen anderen Esel stellen. Hat er ihn für das Gebirge gemietet und bringt ihn ins Tal, wobei der Esel ausgleitet und zu Schaden kommt, so ist der Mieter frei (weil solches auf dem Berg noch eher hätte geschehen können); hat sich der Esel aber erhitzt, so ist der Mieter Ersatz schuldig. Wenn man aber das Tier für das Tal gemietet und dann in das Gebirge geführt hat, ist man schuldig, es zu ersetzen, wenn es ausgerutscht war, nicht aber, wenn es sich erhitzt hatte, es sei denn solches durch das Bergsteigen geschehen.“

In ganz korrespondierender Weise gibt es auch bei den jüdischen wie bei den jesuitischen Kasuisten strengere und mil-

dere Schulen. Darf etwa nach dem einen Moraltheologen der Gläubige am Fasttag noch ein gewisses Quantum Speise zu sich nehmen, so gestattet der andere nur eine viel geringere Menge. Demgemäß darf auch nach dem einen Rabbi ein Krüppel mit seinem Holzbein am Sabbat ausgehen, nach einem anderen wieder nicht. „Von dem Sessel einer Braut“, heißt es im Talmud, „von welchem man den Überzug abgenommen hatte, sagen die Schammäaner, er könne trotzdem noch eine Verunreinigung annehmen; die Sillelianer aber sagen, er werde nicht mehr unrein, weil er nicht mehr für eine Braut taugte, sondern als zerbrochen anzusehen sei . . . Von einem Sessel, der in einer Mulde (worinnen man Teig zu kneten pflegt) steht, sagen die Schammäaner, er werde unrein; die Sillelianer aber lehren, er bleibe rein . . .“

Es ist nun ein leichtes, aus solchen Übereinstimmungen zwischen den jesuitischen und den jüdischen Moralisten sogleich den Schluß zu ziehen, als wäre es den Jesuiten bloß um eine Verfälschung des Christentums zu tun gewesen. Wer aber die Fixigkeit verwirft, mit welcher triviale Pamphletisten mit Schlußfolgerungen bei der Hand sind, wird sich doch eher fragen müssen, worauf diese seltsamen Ähnlichkeiten geistesgeschichtlich in letzter Hinsicht zurückzuführen sind.

Da wird es sich aber alsbald ergeben, daß die verwickelten Spitzfindigkeiten, zu denen die jesuitische Kasuistik oft gelangt ist, keineswegs ein „Einschmuggeln talmudischen Geistes in die christliche Lehre“ bedeuten, daß sich vielmehr im Judentum, ebenso wie im Jesuitismus, der gleiche unausbleibliche Prozeß abgespielt hat, der immer dort in die Erscheinung tritt, wo Menschen den Versuch machen, allgemeine sittliche Imperative auf die einzelnen Fälle des wirklichen Lebens normativ anzuwenden.

Ein solches Unterfangen kann gar kein anderes Ergebnis zeitigen als ein Bündel pedantischer Entscheidungen, die sich teils aus der Erfahrung, teils aus der logischen Konstruktion ergeben. Wird die Auflösung des Ethischen in konkrete Verhaltensmaßregeln nur genügend weit getrieben, so müssen daraus jene abstrusen Entscheidungen hervorgehen, wie sie sich im Talmud und in den jesuitischen Kasuistiken, aber auch schon in den Schriften der griechischen und römischen Philosophen zur Genüge finden lassen. Im Prinzip ist es ja das gleiche wie im Talmud und in der jesuitischen Moralthologie, wenn Aristoteles die Frage untersucht, wie der Mensch zu handeln

habe, wenn er nicht zugleich tapfer und gerecht sein könne, oder ob der Tugendhafte der Freund des Schlechten und der Schlechte der Freund des Tugendhaften sein dürfe.

Die Schulen der „Akademiker“ und besonders der späteren Stoiker haben dann bei ihren weiteren Untersuchungen über das Verhältnis der Tugenden zueinander immer häufiger „Fälle“ angeführt und diskutiert, die mit den talmudischen und jesuitischen Moralproblemen eine ganz unverkennbare Verwandtschaft aufweisen.

Ein vielfach erörterter Fall dieser Art lautete: „Ein rechtschaffener Mann bringt zu einer Zeit, da in Rhodus infolge einer Hungersnot das Getreide ungewöhnlich teuer ist, eine große Schiffsladung Getreide aus Alexandria dorthin. Er weiß zugleich, daß mehrere andere Kaufleute aus Alexandria ihm unmittelbar nachfolgen, daß also der Mangel in Rhodus in kürzester Zeit sein Ende gefunden haben wird. Soll er nun den Rhodesiern diese Freudenbotschaft verkünden, oder soll er schweigen und seine Ware, die einstweilen noch Seltenheitswert hat, möglichst teuer verkaufen?“

Über dieses und ähnliche kasuistische Probleme hatten sich besonders die Stoiker Diogenes aus Babylon und Antipater von Tyrus verbreitet. Auch das Werk „Über die Pflichten“ von Hekaton beschäftigt sich mit solchen Untersuchungen und enthält unter anderem die Frage: „Geziemt es sich für einen rechtschaffenen Mann, zur Zeit sehr großer Teuerung seinen Sklaven keinen Unterhalt zu geben?“ Nach einer längeren Auseinandersetzung aller Argumente für und wider ist Hekaton geneigt, die Verpflichtung, die Sklaven in der Notlage zu erhalten, doch mit Rücksicht auf den Nutzen des Herrn zu verneinen. Ihre schroffste Formulierung findet die Kollision zwischen Sittlichkeit und Nutzen durch die ebenfalls von Hekaton gestellte Frage: „Wenn auf dem Meere etwas über Bord geworfen werden muß, soll man lieber ein kostbares Pferd oder einen wohlfeilen Sklaven opfern?“

Desgleichen hat auch Karneades von Kyrene in seinen Schriften eine Reihe von Kollisionsfällen zwischen Nutzen und Sittlichkeit abgehandelt; hierbei vertrat er bereits den Standpunkt, daß zur Rettung des eigenen Lebens die Tötung eines Mitmenschen zulässig sei.

Nirgends jedoch kommt die Berücksichtigung des Einzelalles mit allen Begleitumständen, das Hauptmerkmal einer kasuistischen Behandlung der Moral, so deutlich zum Ausdruck

wie bei Cicero, der in dem Werk „De officiis“ die Pflichtenlehre seines Vorgängers Panätius theils nachgebildet, theils ergänzt hat. Dies ist um so bedeutsamer, als ja gerade Cicero späterhin auf das katholische Christentum einen großen Einfluß ausgeübt hat und lange Zeit neben Aristoteles als höchste antike Autorität galt. Besonders die Jesuiten haben diesem römischen Eklektiker hohe Verehrung entgegengebracht und ihm in ihrem Unterrichtssystem eine hervorragende Stellung eingeräumt.

In seiner Betrachtung über die Pflichten beschreibt nun Cicero, genau so, wie dies später die jesuitischen Kasuisten taten, die Anwendung der Sittenregeln auf das praktische Leben. Das dritte Buch dieser Pflichtenlehre beschäftigt sich ausschließlich mit jenen Kollisionsfällen, deren Untersuchung Panätius zwar geplant, aber nicht durchgeführt hatte — und hier finden sich nun besonders zahlreiche Ähnlichkeiten mit der jesuitischen Moralthologie.

Ganz deutlich spricht Cicero auch bereits jene *Maxime* aus, die den Jesuiten so oft vorgeworfen worden ist: daß nämlich unter gewissen Umständen oftmals die Erfüllung einer eingegangenen Verpflichtung, eines Eides oder eines Versprechens unterlassen werden dürfe. „So verlangt bisweilen die Gerechtigkeit“, schreibt Cicero, „daß man die Pflicht, ein anvertrautes Gut zurückzugeben, ein gegebenes Versprechen oder sonstige Pflichten der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit zu erfüllen, übertrete und nicht beobachte...“

„Gesetzt, einer hätte bei gesundem Verstande dir ein Schwert zur Verwahrung gegeben und verlangte es im Zustande der Verrücktheit wieder zurück; so würde es unrecht sein, es zurückzugeben, Pflicht hingegen, es nicht zurückzugeben.“

„Wie? Wollte einer, der bei dir Geld niedergelegt hat, das Vaterland mit Krieg überziehen; sollst du ihm das Anvertraute zurückgeben? Ich denke, nein; denn du würdest gegen den Staat handeln, der dir das Teuerste sein muß.“

„So gibt es viele Handlungen, die ihrem Wesen nach sittlich gut zu sein scheinen, durch die Umstände aber unsittlich werden. Sein Versprechen halten, Verträgen treu bleiben, Anvertrautes zurückgeben, dies alles hört auf, sittlich gut zu sein, wenn der Vorteil sich ändert... Daß man nun vollends die Versprechen nicht zu erfüllen braucht, die man durch Furcht gezwungen oder durch List getäuscht getan hat, wer möchte das nicht einsehen?“

Aber auch jene bei den Jesuiten so auffallende Differenzierung der Nächstenliebe nach dem Verhältnis, in welchem der einzelne zum Mitmenschen steht, ist bei Cicero bereits deutlich vorgebildet: „Wollte man nun eine Zusammenstellung und Vergleichen anstellen, um zu sehen, wem wir die größte Verpflichtung schuldig seien, so würden das Vaterland und die Eltern die erste Stelle einnehmen... die nächste die Kinder und das ganze Haus; ... demnächst folgen die mit uns in Eintracht lebenden Verwandten, mit denen wir auch gemeinlich die äußeren Lebensverhältnisse teilen. Demgemäß sind wir verpflichtet, unter allen Menschen am meisten den eben Genannten die zum Leben notwendigen Mittel zu gewähren.“

Und genau ebenso, wie später bei den Jesuiten, gab es auch schon bei den antiken Kasuisten über die belanglosesten Probleme Meinungsverschiedenheiten. Auf die Frage, ob der Weise, der falsches Geld für gutes erhalten habe, dieses zur Bezahlung einer Schuld verwenden dürfe, antwortet Diogenes aus Babylon bejahend, Antipater von Tyrus verneinend, und Cicero, der diese Diskussion zitiert, schließt sich seinerseits der Meinung Antipaters an.

Der Probabilismus

Waren somit die weisen Kasuisten schon seit den Zeiten des Altertums nicht immer einig gewesen, hatten sich über die richtige Entscheidung in Gewissensfällen einst Diogenes und Antipater und späterhin Escobar und Sanchez gestritten, wie sollte sich dann der einfache katholische Beichtvater in dem Wirrwarr der ihm vorliegenden Gewissensfälle zurechtfinden? So mußte es oft genug geschehen, daß der Priester, der zwar ehrlich nach Gerechtigkeit strebte, zumeist jedoch über keine allzu große Bildung verfügte, in die größte Ratlosigkeit geriet.

Wohl hatten die Kasuisten mit ihren Nachschlagewerken den Beichtvätern ein wertvolles Hilfsmittel an die Hand gegeben, das ihnen manche schwierige Entscheidung erleichtern konnte; dennoch aber geschah es immer von neuem, daß sich etwa eine hilflose Frau, ein von Gewissensbissen gequältes Mädchen oder ein in weltliche Händel verstrickter Mann an den Geistlichen um Rat wendete, und daß dieser gerade jenen bestimmten Fall in seinem Handbuch nicht verzeichnet finden konnte.

Zwar standen in den kasuistischen Werken Beispiele von ähnlichen Fällen, und für diese war auch immer sehr klar und

deutlich die richtige Lösung des Gewissenskonflikts angegeben. Diese Lösung ließ sich aber doch nicht ohne weiteres auf das ganz besondere Problem anwenden, welches dem Beichtvater just vorlag. Je sorgfältiger man zusah, desto größere Unterschiede zeigten sich zwischen dem „Musterfall“ des Kasuisten und dem lebendigen Fall des Pönitenten.

So stand der Beichtiger doch oft genug ohne jede Hilfe da, sei es, daß die ihn beschäftigende Frage in den Büchern überhaupt nicht erörtert war, sei es aber auch, daß die Entscheidungen der verschiedenen Theologen einander widersprachen. Da erschien es bisweilen als höchst zweifelhaft, ob unter diesen und jenen Umständen ein bestimmtes Gebot noch seine Geltung behielte, oder ob es nicht vielmehr durch gewichtige entgegenstehende Erwägungen gerade für diesen einen Fall aufgehoben werde.

Das lag wohl in der Natur des Gesetzes selbst: Die Gebote und Vorschriften waren meist einfach und sonnenklar, solange man ihnen ihre „Allgemeinheit“ beließ; sie verdunkelten sich aber alsbald, wenn man sie auf die Praxis, auf den Einzelfall, beziehen wollte; da wurde die Beurteilung plötzlich ungemein schwierig und zweifelhaft.

Die Moraltheologen hatten jedoch auch für solche Eventualitäten vorgesorgt und gewisse Richtlinien für das Verhalten in unklaren Gewissensfällen angegeben. Zunächst waren hier zwei grundlegende Möglichkeiten zu unterscheiden, die im Latein der Theologen als „*opinio pro lege*“ und als „*opinio pro libertate*“ bezeichnet wurden. Denn man konnte entweder der Ansicht sein, daß im Zweifel immer das Gesetz befolgt werden müsse, wenn seine Gültigkeit für den gegebenen Fall auch nur wahrscheinlich sei; man konnte sich aber im Zweifel auch die Freiheit der eigenen Entscheidung vorbehalten und sich als nicht durch das Gesetz gebunden erachten.

Je nach ihrer größeren oder geringeren Strenge hatten sich die verschiedenen Moralkasuisten für die eine oder für die andere dieser Anschauungen, oder aber für eine vermittelnde Haltung entschlossen, und schließlich war eine Anzahl verschiedener Schulen entstanden, von denen jede ihre eifrigen Anhänger zählte. Die „absoluten Tutoristen“ hielten dafür, man müsse das Gesetz unter allen Umständen befolgen, auch wenn es im gegebenen Fall nur mit einem Schatten von Wahrscheinlichkeit Geltung besitze; die „gemäßigten Tutoristen“ hingegen meinten, man sei nur so lange verpflichtet, ein zweifel-

haftes Gesetz zu beachten, als dessen Unzuständigkeit nicht gewiß oder wenigstens in höchstem Grade wahrscheinlich sei. Die „Probabilioristen“ gestatteten die Vernachlässigung der Vorschrift dann, wenn die Gründe gegen deren Geltung wahrscheinlicher seien als die dafür sprechenden; die „Äquiprobabilisten“ wollten schon in allen jenen Fällen die Nichtachtung des Gebotes erlauben, in welchen die Argumente gegen seine Gültigkeit ebenso wahrscheinlich erschienen wie die dafür sprechenden.

Die „Probabilisten“ endlich lehrten, daß nur die unstreitig auf den betreffenden Fall anzuwendenden Gesetze beachtet werden müßten, denn der Mensch sei von Natur aus frei, und diese Freiheit könne einzig und allein durch ganz klare Verpflichtungen beschränkt werden. Ein zweifelhaftes Gesetz, meinten sie, sei überhaupt nicht verpflichtend: „Lex dubia non obligat.“

Wenn also vernünftige Gründe sowohl für als auch gegen die Erlaubtheit einer Handlung sprechen, darf man diese Handlung, jener Anschauung nach, für gestattet halten; daran ändert auch der Umstand nichts, daß etwa die Gegenargumente überwiegen mögen. Solange nämlich überhaupt zwei verschiedene Anschauungen möglich sind, ist das Gesetz eben zweifelhaft und daher nicht verpflichtend. Wenn also eine Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß eine Tat erlaubt sei, kann man sie mit ruhigem Gewissen ausführen, auch dann, wenn ihre Unerlaubtheit die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die Jesuiten haben sich nun diesen „Probabilismus“ zu eigen gemacht und ihn zu einer der wichtigsten Ideen ihres Moralsystems erhoben. Nicht, als ob sie die Erfinder dieser Lehre gewesen wären; ähnliche Anschauungen finden sich vielmehr schon in der Antike vorgebildet. Von den aristotelischen Grundannahmen ausgehend, hatte nämlich bereits Karneades von Kyrene die These entwickelt, daß sich bei allen unseren Vorstellungen niemals eine Wahrheit, sondern immer nur eine „Wahrscheinlichkeit“ annehmen lasse. Diese Wahrscheinlichkeit aber, meinte er, könne in verschiedene Grade eingeteilt werden.

Ganz im Sinne der aristotelischen Logik hatte Karneades auch die Merkmale sorgfältig untersucht, welche bei der Beurteilung der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit zu beachten seien, und er hatte den Satz ausgesprochen, daß

zwar die Möglichkeit eines Irrtums stets gegeben sei, daß uns dieser Umstand aber die Sicherheit des Handelns nicht rauben könne. Denn da es nun einmal eine absolute Gewißheit im Leben nicht gebe, werden wir zwar keiner Vorstellung in dem Sinne beistimmen können, daß wir sie für „wahr“ erklären, wir werden aber mit einer „großen Wahrscheinlichkeit“ stets unser Auslangen finden. Ausdrücklich wies Karneades auch darauf hin, daß sich diese „Wahrscheinlichkeitslehre“ namentlich auf die ethischen Überzeugungen und sittlichen Maximen beziehe.

Viele Scholastiker haben dann ähnliche Grundsätze ausgesprochen, bis endlich im Jahre 1577 das probabilistische System durch den Dominikanermönch Bartholomäus de Medina seine endgültige theologisch-philosophische Formulierung erfuhr. In seinem Kommentar zur „Prima Secundae“ des Thomas von Aquin schrieb Medina nämlich, zwar sei der Logik nach die wahrscheinlichere Meinung stets auch die sicherere, doch sei man dennoch nicht immer verpflichtet, wirklich diesen sichereren Weg einzuschlagen; der Mensch dürfe auch jener Entscheidung folgen, die bloß schlechthin als „gut und sicher“ bekannt sei.

Aber auch später noch war der Probabilismus durchaus nicht der alleinige Besitz der Jesuiten, vielmehr wurde er lange Zeit hindurch von fast allen Lehrern der Moraltheologie anerkannt. Nicht nur unter den katholischen Theologen, sondern auch bei protestantischen Schriftstellern fanden sich Anhänger des probabilistischen Systems; so schrieb der Lutheraner Georg Calixtus in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Medina: „Wenn von zwei Ansichten die eine mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, so braucht man nicht notwendig die wahrscheinlichere zu wählen; man darf sich auch für die weniger wahrscheinliche entscheiden, falls sie ebenfalls eine gewichtige Begründung oder eine Autorität für sich hat.“

Unter den Jesuiten war es zuerst der Kasuist Vasquez, der um das Ende des sechzehnten Jahrhunderts den Probabilismus von den Dominikanern übernahm. Dann aber fand diese Doktrin in der Gesellschaft Jesu immer raschere Verbreitung, während auf der anderen Seite gerade die Ordensbrüder des Bartholomäus de Medina sich der strengeren Lehre des „Probabiliorismus“, der „wahrscheinlicheren Meinung“, zuwendeten. So kam es schließlich dahin, daß die Dominikaner jenes in ihren Reihen entstandene Prinzip scharf bekämpften, die Jesuiten hingegen zu seinen eifrigsten Verteidigern wurden.

Der Probabilismus beruht eben, wie dies schon bei Karneades deutlich zu bemerken gewesen ist, mit allen seinen Voraussetzungen auf den aristotelischen Lehren und paßte daher durchaus in das jesuitische System, denn nach der „Nikomachischen Ethik“ ist ja das sittliche Handeln nichts anderes als das Ergebnis einer intellektuellen Erwägung, einer verstandesmäßigen Wahl zwischen zwei kontradiktorischen Möglichkeiten, zwischen dem Guten und dem Bösen. Der Wille, der sich für eine dieser beiden Richtungen zu entscheiden hat, wird hierbei aber von dem Verstande gelenkt und bestimmt.

Die Beurteilung des sittlichen Wertes einer Handlung dem Verstand und dem durch diesen geleiteten Willen anheimzustellen, dies aber hat notwendigerweise einen tiefen Zweifel an der kategorischen Unbedingtheit des Sittlichen zur Voraussetzung. Nur jener Mensch, der nicht im vorhinein mit innerer Sicherheit weiß, wie er in jedem Falle sittlich zu handeln habe, kann überhaupt in die Lage kommen, zwischen zwei verschiedenen Möglichkeiten auf Grund von Verstandeserwägungen wählen zu wollen.

Daher heißt es auch in den jesuitischen Moralthologien ganz folgerichtig, die Sittengesetze und Gebote könnten nicht unbedingt verbindlich sein. Besäßen nämlich, so schließen die Jesuiten, die von Gott in das Menschenherz gelegten natürlichen Gesetze und die geoffenbarten Normen des positiven Gesetzes absolut bindende Kraft und würden sie unter allen Umständen zu ihrer Befolgung verpflichten, so wäre dies mit einer Leugnung der Willensfreiheit gleichbedeutend, denn das absolut geltende einzelne Sittengebot und die hierdurch bewirkte Pflicht widerspreche geradeswegs jeder Freiheit des urteilenden Verstandes und damit auch der Willenshandlungen.

Da nun aber nach der jesuitischen Grundanschauung die Freiheit des menschlichen Willens nicht bestritten werden darf, können eben die einzelnen Sittengebote nicht als durchweg bindend angenommen werden. So ist es zu verstehen, wenn Cathrein ausführt, das sittliche Gebot vermöge uns nur eine „bedingte oder moralische Nötigung“ aufzuerlegen, und es könne bloß „in einer bedingten Notwendigkeit bestehen“, die sich aus der verstandesmäßigen Erkenntnis ergebe.

Diese Verlegung des Sittlichen in einen Wahlakt der verstandesgemäßen Erwägung ist nun zum eigentlichen Grund-

gedanken des gesamten jesuitischen Moralsystems geworden; dadurch sind die Jesuiten vor allem zu der für sie so bezeichnenden intellektualistischen Auffassung des Gewissens gelangt.

Die Frage nach der Natur des Gewissens aber hat ja seit Jahrhunderten nicht nur den Jesuitismus von der ganzen nichtjesuitischen Welt, sondern überhaupt den aristotelisch denkenden Menschen vom Platoniker geschieden. Die grundlegende Differenz in der Auffassung des Gewissens hat nicht zuletzt die Reformatoren zum Abfall von der katholischen Kirche genötigt, und heute noch trennt sich hier vielleicht am schärfsten die aus platonisch-protestantischem Geist hervorgegangene idealistische Philosophie von der Gedankenwelt Roms.

Das „sichere“ und das „unsichere“ Gewissen

Schon in den frühen Tagen des Christentums hatte sich eine eigenartige Verschmelzung altgriechischer Gedanken mit den Bildern des Alten Testaments vollzogen; in diesem Sinne erscheint vor allem die Lehre von der „Synteresis“ bedeutsam. Der Begriff der „Synteresis“, der „Bewahrung“ oder „Bewachung“ des paradiesischen Gutes, findet sich zuerst bei den frühen Kirchenvätern wie Gregor von Nazianz, und sie bedeutet eine „Methexis“, eine „Teilhabe“ der menschlichen Seele an der Welt der ewigen Ideen.

Sehr schön schreibt hierüber der lateinische Kirchenvater Hieronymus in seinem Kommentar zum Propheten Ezechiel: was die Griechen „Synteresis“ genannt hätten, sei ein „Fünkchen des Gewissens“, das in Adams Brust auch nach seiner Vertreibung aus dem Paradies weitergeglimmt habe und das dem Menschen nun inmitten der Verwirrungen des irdischen Lebens stets den Weg weise und ihn seine Sünden erkennen lasse.

Die deutschen Mystiker, insbesondere Meister Eckart, sind dann niemals müde geworden, dieses göttliche „Fünklein“ zu preisen, und die Reformation hat gerade in jenem Fünklein den tröstlichen Beweis für die unmittelbare Verbundenheit jedes einzelnen Menschen mit Gott erblickt. Aus dem Gewissen schöpften sie die „Gewißheit“, daß ein jeglicher berufen sei, sich durch seinen Glauben vor dem Schöpfer zu rechtfertigen; vernehme doch der Mensch in seinem eigenen Herzen immerzu die mahnende Stimme Gottes.

Dieser platonisch beeinflussten Denkrichtung stand jedoch stets eine von Aristoteles abgeleitete Auffassung gegenüber,

die ihre schärfste Ausprägung eben in dem moraltheologischen System der Jesuiten gefunden hat. Aristoteles hatte die Ideenlehre Platos grundsätzlich abgelehnt und gemeint, die Idee des Guten sei „in den praktischen Wissenschaften“ nicht zu brauchen; daher stellte er die Ethik eher der Rhetorik als der Mathematik gleich.

Eine solche „banausische“ Auffassung von der Ethik hat dann die Grundlage für die meisten Moraltheorien der Stoiker, der Scholastiker und schließlich der Jesuiten gebildet. Aus ihr sind die Probleme der Kasuistik und schließlich auch jene des Probabilismus hervorgegangen, wo das Gute immer wieder als das Ergebnis einer in jedem einzelnen Falle anzustellenden verstandesmäßigen Untersuchung erscheint. Somit konnte für die jesuitischen Schüler des Aristoteles auch das Gewissen schlechthin nichts anderes bedeuten als eben jenen angeblich jeder Handlung vorausgehenden Akt der rationalen Erwägung. Ganz in diesem Sinne definiert denn auch der Jesuit Gury das Gewissen als einen „praktischen Ausspruch der Vernunft oder ein praktisches Urteil, wodurch wir entscheiden, daß etwas geschehen soll, weil es gut, oder daß es unterbleiben soll, weil es böse ist“. Ausdrücklich fügt Gury noch hinzu, eben durch diese Wirksamkeit in jedem praktischen Fall unterscheide sich das Gewissen „von der Synteresis, welche bloß die allgemeinen Grundsätze angibt“.

Vielleicht noch deutlicher geht die völlige Intellektualisierung des Gewissens aus einem ganz aristotelisch klingenden Satz des jesuitischen Moralphilosophen Cathrein hervor: „Das Gewissen ist eine wenigstens virtuelle Schlußfolgerung eines Syllogismus. Man kann also sowohl den allgemeinen Grundsatz dieses Syllogismus (den Obersatz) als auch die konkrete Tatsache, auf welche derselbe angewandt wird (den Untersatz), untersuchen und so vielleicht zu einem sicheren Schluß gelangen.“

Wer mit Plato an die „Welt der ewigen Ideen“ glaubt, an ein Sollen, welches das regulative Prinzip für alles menschliche Tun darstellt, muß das sittliche Handeln als eine unbedingte Forderung betrachten; in dieser Auffassung ist aber für eine verstandesgemäße, syllogistische Untersuchung der Gründe für und wider, für eine freie Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten, kein Platz. Wer sich jedoch mit Aristoteles nicht genötigt sieht, die Unbedingtheit des Sollens anzuerkennen, für den gibt es keine das menschliche Handeln dirigieren-

den; absoluten Prinzipien, er vermeint vielmehr, sein Verstand sei in der Lage, des „erreichbaren Guten“ durch ein kluges Urteil und eine richtige Willensbetätigung habhaft zu werden.

Während aber die Äußerungen eines auf dem platonischen „Sollen“ beruhenden Gewissens nur in der Form völliger Gewißheit gedacht werden können, erfordert das aristotelische „Gute“ die genaueste Untersuchung durch den Verstand und eine dieser folgende „Wahl“. Ein solches Gewissen ist nicht absolut und läßt daher auch Erwägungen, Zweifel und Bedenken zu; an die Stelle der Gewißheit tritt nunmehr die „Meinung“. Eine Meinung kann jedoch immer nur eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit für sich haben; sehr zutreffend definiert daher Gury die „Meinung“ als „ein ungewisses Urteil, gegründet auf ein unsicheres Motiv mit der Furcht vor dem Gegenteil, oder die Annahme eines Urteils, verbunden mit der Furcht, daß auch ein anderes richtig sein könnte“.

Somit sind durch die Substitution der Meinung an Stelle einer sicheren Erkenntnis des sittlich Richtigen alle Voraussetzungen für den Probabilismus gegeben: Wo das „Gewissen“ zu etwas „Ungewissem“ geworden ist, kann es „probable“, „probablere“ und „weniger probable“ Meinungen geben, und der Mensch bedarf eines Systems, um sich in der Wirrnis einander widersprechender „Meinungen“ einigermaßen zurechtzufinden. Hierbei wird er sich, ganz entsprechend der schon von Karneades ausgesprochenen Lehre, meist mit einer Wahrscheinlichkeit begnügen müssen und auf die wirkliche Sicherheit zu verzichten haben.

„Die zum Handeln erforderliche Gewißheit“, schreibt daher auch Cathrein, „braucht keine absolut unfehlbare zu sein. Es genügt die moralische Gewißheit im weiteren Sinne, mit der sich vernünftige Leute im praktischen Leben gemeinlich zufriedengeben. Diese trifft durchschnittlich das Wahre, obwohl ausnahmsweise ein Irrtum vorkommen kann.“

Immanuel Kant, in dessen Lehre die Gedanken des Platonismus und zugleich jene der deutschen Reformation ihren vollendetsten Ausdruck gefunden haben, mußte mit Notwendigkeit jeden solchen Versuch, das Gewissen durch verstandesmäßige Erwägungen zu ersetzen, auf das entschiedenste ablehnen. So schreibt er denn auch in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, wohl urteile der Verstand darüber, ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei;

„aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urteilen und meinen, sondern auch gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus, das ist der Grundsatz, entgegengesetzt ist: daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen... Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Kasus, die unter dem Gesetz stehen; denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist (daher die *casus conscientiae* und die Kasuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens): sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen, wider oder für sich selbst, zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei.“

Für Kant ist eben das Gewissen, ganz im Sinne Platos, des Meisters Eckart und der Reformatoren, die unmittelbare „Teilhabe“ des Menschen an der Idee des Guten und somit die Gewähr für seine sittliche Autonomie. Deshalb heißt es auch in der angeführten Kantischen Schrift gleich zu Beginn des Paragraphen „Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen“: „Es ist hier nicht die Frage: wie das Gewissen geleitet werden solle? Denn das will keinen Leitfaden; es ist genug, eines zu haben... Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist... Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht.“

In der Ethik Kants hat somit die Auffassung von der unmittelbaren autonomen Gewißheit des Menschen in allen sittlichen Fragen den stärksten Ausdruck gefunden, und im Zusammenhang damit lehrt Kant auch die Unbedingtheit aller im Gewissen erkannten Pflichten.

Während nun die platonische Auffassung von der idealen Bedeutung der Sittlichkeit und von der Verbindlichkeit des Gewissens notwendigerweise zur Autonomie führt, muß die aristotelische Intellektualisierung des Gewissens folgerichtig auf eine heteronome Sittlichkeit hinauslaufen. Ist nämlich das Gute wirklich bloß das Ergebnis eines Verstandesurteils, vermag das Gewissen nicht unbedingte Sicherheit, sondern nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu geben, dann wird immer wieder der Fall eintreten, daß der unvollkommene menschliche Verstand nicht aus Eigenem zu einem klaren

Urteil über seine Pflichten wird kommen können. Er wird in „Gewissenszweifel“ geraten und sich alsbald versucht fühlen, einen anderen Menschen um einen Urteilsspruch zu fragen und sich diesem unterzuordnen. Schon Cicero hatte gemeint, es sei nicht unzweckmäßig, „in Fällen, deren Beurteilung zweifelhaft ist, wissenschaftlich gebildete oder auch erfahrene Männer zu Rate zu ziehen und ihr Urteil über das zu erforschen, was in den einzelnen Fällen die Pflicht fordert . . .“

Wenn der Probabilismus ursprünglich von „triftigen Gründen“ gesprochen hatte, die eine Meinung als probabel erscheinen lassen könnten, so mußte aus solchen „Gründen“ bald die „Autorität“ eines Lehrers werden. Dieser Übergang von dem, was die Moralthologen als „inneren Probabilismus“ bezeichnen, zu dem lediglich auf der fremden Meinung beruhenden „äußeren Probabilismus“, ist sehr klar bei Escobar ausgesprochen, wo es hierüber heißt, eine Meinung sei dann probabel, wenn sie sich auf „Gründe von einiger Wichtigkeit“ stütze. Hieraus erhelle, „daß zuweilen ein einziger Gelehrter, wenn er sonst Ansehen hat, eine Meinung zu einer probablen machen kann; ein Mann, der ganz den Wissenschaften ergeben ist, wird sich nicht einer Meinung zuwenden, wenn sie nicht einen guten hinreichenden Grund für sich hat“. Im nämlichen Sinne äußert sich auch Sanchez dahin, eine probable Meinung sei eine solche, „die sich nicht auf einen oberflächlichen Grund stützt; das Ansehen eines weisen und gelehrten Mannes aber ist nicht ein oberflächlicher, sondern vielmehr ein wichtiger Grund“.

Schon Ignatius hatte die Ersetzung des eigenen Urteils durch die Autorität eines vertrauenswürdigen Lehrers ausdrücklich zugelassen, als er über die Frage, wie sich Soldaten in einem Krieg von zweifelhafter Gerechtigkeit zu verhalten hätten, äußerte: „Weiß man, daß der Krieg gerecht ist, oder hat man sich davon überzeugt, indem man sich bei vertrauenswürdigen Personen erkundigt oder auf andere probable Weise vergewissert hat, so begeht man keine Sünde, wenn man sich an ihm beteiligt.“ In dem von Ignatius diktierten „Directorium“ für jesuitische Beichtväter heißt es ferner, man dürfe demjenigen die Absolution nicht verweigern, der auf die Autorität eines hervorragenden Lehrers hin geglaubt habe, eine bestimmte Handlung stelle keine Todsünde dar.

Das probabilistische System mußte natürlich dem Bestreben der Jesuiten, die Zahl und die Schwere aller begangenen

Sünden herabzumindern, ungemein zustatten kommen. Denn im Sinne dieser „moralischen Wahrscheinlichkeitslehre“ konnte man in vielen Fällen auch dann Handlungen als unverfänglich ansehen, wenn sehr starke Bedenken gegen ihre Zulässigkeit vorlagen; es genügte ein einziger probabler Grund, der für die Erlaubtheit der betreffenden Tat sprach, um alle anderen entgegengesetzten Gründe aufzuwiegen. So hatte man jetzt stets die Möglichkeit, sich auf jene Meinung zu berufen, die weniger streng war und die etwas sonst Verbotenes als erlaubt bezeichnete.

„Denn obgleich die mehr gestützte Meinung vollkommener und sicherer ist“, erklärt Escobar, „so ist doch niemand dazu verhalten, das zu befolgen, was vollkommener und sicherer ist. Dies schon darum nicht, weil, da eine wirkliche Gewißheit nicht zu erreichen ist, Gott uns hierzu nicht verpflichtet. Gott verlangt von uns nur, daß wir mit jener moralischen Gewißheit handeln, wie eine solche in der wahrscheinlichen Meinung gefunden wird. Es würde eine unerträgliche Last und endlose Skrupel bedeuten, wenn wir wirklich verbunden wären, immer der wahrscheinlicheren Meinung zu folgen.“ Auch Busembaum motiviert das Recht auf die mildeste Auffassung damit, daß es „eine unerträgliche Last“ für den Menschen bedeuten würde, „wenn man in jedem Fall erst prüfen wollte, was probabler und sicherer sei“.

Mit Hilfe des Probabilismus war es nun möglich, den zahlreichen Vorschriften gemäß, die in dieser Hinsicht bei den jesuitischen Moralisten immer wieder anzutreffen sind, mit den Pönitenten milde und sanftmütig umzugehen. Der Probabilismus gab dem Beichtvater die Legitimation, in sehr vielen Fällen Milde walten zu lassen und auf läßliche Sünden oder auf völlige Unschuld zu erkennen.

Denn sowohl Vasquez als auch Escobar hatten gelehrt, der Beichtvater dürfe dem Pönitenten unter Umständen sogar eine Handlungsweise anraten, die seiner eigenen Überzeugung widerspreche, sofern diese nur probable Gründe für sich habe; der Kasuist Baunius wieder hatte in seinem Traktat über die Bußen erklärt, der Beichtende, der eine probable Meinung für sich habe, müsse absolviert werden, selbst wenn der Priester der entgegengesetzten Meinung sei. In demselben Sinne sagt auch Busembaum: „Der Beichtvater oder ein anderer gelehrter Mann darf demjenigen, der ihn um Rat fragt, der probablen Ansicht anderer gemäß antworten, wenn diese

ihm günstiger ist; hierbei darf auch die eigene probablere und sicherere Meinung hintangesetzt werden.“

Die guten Kasuisten, die mit größter Sorgfalt und Aufmerksamkeit an der Vervollkommnung ihres Entsündigungssystems arbeiteten, hatten aber auch den Fall nicht vergessen, daß sich möglicherweise sogar bei längerem Forschen nicht so leicht eine probable Meinung finden lasse, die dem Pönitenten günstig sei; in diesem Falle, meinten sie, dürfe der Beichtende immer weiter nach einem milderem Urteil suchen, bis es ihm endlich doch gelinge, ein solches aufzutreiben: „Diejenigen sind nicht zu verdammen, die zu mehreren Gelehrten gehen, bis sie einen finden, der ihnen günstig ist, wenn nur dieser klug, fromm und nicht ganz vereinzelt zu sein scheint.“

Der „strenge, kranke Pascal“

Mit beißendem Sarkasmus läßt Pascal seinen Jesuiten befriedigt ausführen, es komme nur selten vor, daß alle jesuitischen Kasuisten untereinander einig seien: „Sie trennen sich manchmal, allein das schadet nichts. Jeder macht seine Meinung durch sich selbst probabel und sicher. Sie sind oft miteinander im Widerspruch — desto besser! Fast nie sind sie einig, und nur selten werden sie eine Frage finden, die nicht der eine bejaht, während ein anderer sie verneint. In allen diesen Fällen ist dann sowohl die eine Meinung als auch die andere probabel.“

So wird, wie Pascal andeutet, durch den Probabilismus die Möglichkeit geschaffen, sich stets eine Autorität zu wählen, die gerade das als erlaubt bezeichnet, was man jeweils zu tun beabsichtigt; dies aber führe unweigerlich zum Aufgeben aller festen sittlichen Normen, und die Moral verliere hierdurch überhaupt jeglichen Sinn. Als Beispiel für die verhängnisvollen Folgen dieser Lehre führt Pascal auch den Anspruch Escobars an, ein Richter dürfe bei der Entscheidung eines Rechtsstreites zugunsten einer probablen Meinung von seiner eigenen Rechtsüberzeugung abweichen.

In der Tat hat der Probabilismus besonders um die Wende des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zu einer auffallenden Laxheit in den Moralbegriffen des Klerus geführt, und der Probabilismus ist in der Folge immer mehr zu dem soviel gelästerten „Laxismus“ geworden. Daß gegen diese Entwicklung der Dinge auch innerhalb der Kirche selbst eine

energische Reaktion eingesetzt hat, ist wirklich zum großen Teil der Wirkung von Pascals Angriffen zuzuschreiben; dieser Umstand wird heute auch schon von jesuitischen Autoren offen zugegeben. Die „Provinzialbriefe“ mit ihrer boshaften und aufreizenden Auswahl von Zitaten aus laxistischen Moralbüchern verfehlten ihren Eindruck auch in kirchlichen Kreisen nicht, und sogar in Rom begann man auf den Probabilismus und seine bedenklichen Weiterungen aufmerksam zu werden.

In den Jahren 1665 und 1666, also nicht allzulange nach dem Erscheinen der „Provinzialbriefe“, verdammt Papst Alexander der Siebente einige extrem laxistische Sätze der probabilistischen Moraltheologie. Sein Nachfolger Innozenz der Elfte soll eine Zeitlang ernstlich daran gedacht haben, den Probabilismus überhaupt zu verbieten, hat sich aber schließlich auf ein mißbilligendes Dekret beschränkt, dem dann Alexander der Achte noch weitere Anordnungen zur Revision anstößiger Moralschriften folgen ließ. Besonders waren es natürlich die Dominikaner, die ihren ganzen Einfluß in Rom aufboten, um ihrem strengeren probabilioristischen System den Sieg über den jesuitischen Probabilismus zu verschaffen.

Auch die politischen Mächte Europas begannen zu jener Zeit, da der Einfluß der Jesuiten auf die Staatsgeschäfte vielfach sehr bedeutend geworden war, auf diese Morallehre aufmerksam zu werden. Die Probabilisten hatten ja auch Sätze aufgestellt, die vom Standpunkt des Staates bedenklich genug erscheinen mußten; so hatte Escobar gelehrt, dem Untertan sei es sittlich gestattet, die Zahlung einer Steuer zu verweigern, wenn diese nach einer wahrscheinlichen Meinung ungerecht sei.

Aber nicht nur der erzürnte Pascal, nicht nur die eifersüchtigen Dominikaner, nicht allein die um ihre Steuereinkünfte besorgten Staatskabinette wendeten sich gegen den Probabilismus; auch innerhalb der Gesellschaft Jesu hatte dieser schon seit langem überzeugte Gegner gefunden. Bereits im Jahre 1609, ein halbes Jahrhundert vor dem Erscheinen der „Provinzialbriefe“, hatte der Jesuit Comitolus seine „Responsa moralia“ als eine ausdrückliche Entgegnung auf das probabilistische System verfaßt; desgleichen bekämpfte der italienische Jesuit Bianchi im Jahre 1642 diese Lehre in einer Abhandlung „Opinionum praxi“. De Elizalde trat 1670 mit einer Abhandlung gegen den Probabilismus hervor, und

ihren Höhepunkt erreichte diese Gegenströmung, als der Ordensgeneral Thyrso Gonzales 1694 sein „Fundamentum theologiae moralis“ veröffentlichte, das eine scharfe Kritik des probabilistischen Systems enthielt.

Durch Pascals „Provinzialbriefe“ angeregt, hat sich späterhin auch die idealistische Philosophie mit den Irrtümern des Probabilismus auseinanderzusetzen gesucht; neben Kant war es besonders Hegel, der sich in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ eingehend mit diesem Gegenstand beschäftigt hat. Er trachtet hierbei nachzuweisen, daß der Probabilismus nichts anderes sei als eine Form der Heuchelei, indem die Entscheidung eines Zweifels zwar in Wirklichkeit ganz dem eigenen Ermessen des Urteilenden anheimgestellt bleibe, hierbei jedoch eine Objektivität des Urteils vorgetäuscht werden solle: „Indem die Entscheidung des Guten oder Bösen auf die vielen guten Gründe . . . gestellt ist, dieser Gründe aber so viele und entgegengesetzte sind, so liegt hierin zugleich dies, daß es nicht diese Objektivität der Sache, sondern die Subjektivität ist, welche zu entscheiden hat — die Seite, wodurch Belieben und Willkür über gut und böse zum Entscheidenden gemacht wird, und die Sittlichkeit, wie die Religiosität, untergraben ist. Daß es aber die eigene Subjektivität ist, in welche die Entscheidung fällt, dies ist noch nicht als das Prinzip ausgesprochen, vielmehr wird ein Grund als das Entscheidende ausgegeben, der Probabilismus ist so weit noch eine Gestalt der Heuchelei.“

„Geh doch selbst zu den Jesuiten!“ läßt Pascal seinen Jansenisten sagen. „Du wirst dort eine solche Unwissenheit in den christlichen Tugenden, eine solche Entfernung von der Liebe, in der Geist und Leben ist, du wirst so viele Laster bemäntelt und so viele Ausschweifungen geduldet finden, daß du dich nicht mehr wundern wirst, wenn sie annehmen, alle Menschen besäßen fortwährend eine hinlängliche Gnade, um in dem von ihnen geschilderten Zustand der Frömmigkeit zu leben.“

Pascals abfälliges Urteil über die Jesuitenmoral sollte dann lange Zeit hindurch die ganze öffentliche Meinung beherrschen. Immer wieder haben fanatische Prediger und Pamphletisten, auf ihre Macht eifersüchtige Kabinette, ehrgeizige Universitäten und in ihrer Eitelkeit gekränkte königliche Mätressen dafür gesorgt, daß die schlechte Meinung von den Jesuiten niemals revidiert werde. Auch in unseren Tagen

noch haben sich selbst solche Männer, die sich im übrigen auf ihre moderne Vorurteilslosigkeit manches zugute taten, von dem Glauben an die „verbrecherischen Lehren und Umtriebe“ der Gesellschaft Jesu nicht freimachen können. Es gibt kaum einen Königsmord, kaum einen Staatsstreich und kaum eine politische Intrige in der Geschichte der letzten drei Jahrhunderte, von denen nicht geheimnisvoll angedeutet worden wäre, die Jesuiten hätten dabei die Hände im Spiel gehabt, und man hat von so ziemlich allen denkbaren Betrügereien, Niederträchtigkeiten und sexuellen Ausschweifungen verkündet, daß die Jesuiten dies gelehrt oder gar ausgeübt hätten.

Freilich sind die meisten derartigen Behauptungen und Anklagen seither widerlegt und als Geschichtsfälschungen entlarvt worden, angefangen mit den berühmten verbrecherischen Geheiminstruktionen, den „*Monitis secretis*“, die lange Zeit als unumstößliches Beweismaterial gegen die Jesuiten benützt worden sind. Trotzdem aber finden sich noch immer angesehene Männer, die auf alle Einwände auch heute mit dem Jansenisten der „*Provinzialbriefe*“ antworten: „Geh doch selbst zu den Jesuiten!“ Beweisen denn nicht die Bücher der jesuitischen Moralthologen, daß diese Gesellschaft nichts anderes im Sinn habe, als „jedes Laster zu bemänteln“?

Es ist vielfach behauptet worden, Pascal habe sich das Material für seine Angriffe gegen die jesuitische Moral, die dann weiterhin eine ganze jesuitenfeindliche Literatur im Gefolge gehabt haben, von Freunden liefern lassen, ohne es selbst auf seine Richtigkeit zu prüfen. In seinen „*Gedanken*“ ist er jedoch dieser Ansicht entgegengetreten, und so muß wohl als sicher angenommen werden, daß er die Stellen in den jesuitischen Kasuistiken wirklich nachgeschlagen hat. Dennoch sind ihm bei der Zitierung einige Unrichtigkeiten unterlaufen, und die Jesuiten sind seither nicht müde geworden, auf diese ungenauen Zitate in den „*Provinzialbriefen*“ immer wieder hinzuweisen.

Bedauerlicher aber als dieser Mangel an strenger Genauigkeit ist das fast völlige Fehlen einer prinzipiellen Untersuchung über die philosophischen Grundlagen der Jesuitenmoral. Nur an ganz wenigen Stellen bemüht sich Pascal, wirkliche moralphilosophische Einwände vorzubringen, während er im übrigen die aus jesuitischen Büchern zitierten Sätze stets nur durch andere, diesen widersprechende Zitate und durch rein theologische Argumente zu bekämpfen sucht.

Allerdings hatte auch Pascal, ebenso wie Descartes, richtig erkannt, daß die philosophische und die naturwissenschaftliche Forschung nur vorwärtsschreiten könne, wenn man sich endlich von der autoritativen Methode der Scholastik befreie. „Die Achtung, welche man dem Altertum entgegenbringt“, schreibt Pascal in seinen „Gedanken“, „ist heutzutage in jenen Dingen, wo sie am wenigsten gelten sollte, so hoch gestiegen, daß man alle seine Gedanken zu Orakeln und selbst seine Unklarheiten zu Mysterien macht, so daß es nicht mehr ohne Gefahr ist, neue Ansichten aufzustellen, und daß der Text eines Autors genügt, um die stärksten Vernunftgründe hinfällig zu machen.“

Aber wenn es um theologische Dinge ging, brachte auch Pascal nicht den Mut auf, sich von dem Autoritätsglauben freizumachen. In der Theologie, schreibt er, sei die Autorität unumgänglich nötig, „weil sie dort von der Wahrheit nicht zu trennen ist, und weil wir diese nur durch jene erkennen: so daß es, um von Dingen, die der Vernunft unbegreiflich sind, völlige Gewißheit zu geben, genügt, sie in den heiligen Büchern nachzuweisen; wie es auch, um die Ungewißheit der wahrscheinlichsten Dinge darzutun, allein nötig ist zu zeigen, daß sie nicht darin enthalten sind“.

Es war ein verhängnisvoller Irrtum Pascals, daß er die Untersuchung der Jesuitenmoral lediglich als ein theologisches Problem aufgefaßt hat, das mit der Zitierung von „Autoritäten“ zu lösen sei. Ein Mann von seiner geistigen Größe wäre an und für sich ohne Zweifel berufen gewesen, Licht in die von alters her arg in Verwirrung geratenen sittlichen Begriffe zu bringen, und er hätte sich damit um die Klärung unserer moralischen Grundsätze überhaupt das größte Verdienst erworben. Aber Pascal hat hier nicht viel mehr geleistet, als was auch die Kleineren seiner Zeit hätten tun können: Die „Provinzialbriefe“, in denen er die Jesuiten zu vernichten suchte, erregten wohl durch Geist und Witz in der Diktion allgemeine Bewunderung, aber darüber hinaus haben sie nur wenig Klarheit geschaffen.

Die Jesuiten waren wohl von der Zeit des Molinistenstreites her gewöhnt, ihre Ansichten in gelehrten Folianten langatmig zu verteidigen, hatten aber gar keine Übung in literarisch-pamphletistischen Kämpfen. Sie zogen es daher lange Zeit vor, auf die „Provinzialbriefe“ überhaupt nichts zu entgegnen, und bestärkten damit noch die Annahme des Publikums, daß die Angriffe Pascals unwiderleglich seien. Als sie dann schließlich doch die Notwendigkeit einer Aktion einsahen und mit

„Antworten“ hervortraten, erzielten sie damit kaum mehr eine nennenswerte Wirkung.

Alles in allem schien der Sieg durchaus auf der Seite Pascals zu sein, und daran vermochte auch die Verbrennung der „Provinzialbriefe“ durch Henkershand nichts zu ändern. Pascal hatte die Lacher auf seiner Seite, und dies war für die Öffentlichkeit wichtiger als die Frage, ob der Verfasser der Streitschrift auch wirklich recht habe.

Kaum war jedoch das Gelächter verstummt, als auch schon selbst im Freundeskreise Pascals Bedenken gegen die von ihm angewendeten Methoden auftauchten; mancher Vorwurf erhob sich gegen den Philosophen, der freilich auf seinem Standpunkt verharrete und in seinen „Gedanken“ erklärte: „Man hat mich gefragt, ob ich es nicht bereue, die ‚Provinzialbriefe‘ verfaßt zu haben. Darauf antworte ich: Weit entfernt, dies zu bereuen, würde ich die Briefe, wenn ich jetzt an ihnen arbeitete, noch weit schärfer gestalten.“

Kaum ein Menschenalter später hat jedoch Voltaire bereits den Versuch gemacht, die Unhaltbarkeit von Pascals Angriffen darzutun. Die „Provinzialbriefe“, erklärte Voltaire, beruhten auf falschen Grundlagen. „Man schrieb geschickt der ganzen Gesellschaft Jesu die extravaganten Ansichten einzelner spanischer und flämischer Jesuiten zu. Ähnliches hätte man auch bei den dominikanischen und franziskanischen Kasuisten ausgraben können, aber man suchte es eben nur bei den Jesuiten. In diesen Briefen wurde der Beweis dafür unternommen, daß die Jesuiten die Absicht hätten, die Sitten der Menschheit zu verderben — eine Absicht, die bei keiner Sekte, bei keiner Vereinigung jemals geherrscht hat, noch herrschen kann . . .“

FÜNFTER THEIL

HINTER TAUSEND MASKEN

Kaufmann mit dem Kaufmann, Soldat mit dem Soldaten

Wieder einmal hatten die schaulustigen Römer einen Anlaß, sich in hellen Scharen auf die Straße zu drängen; denn an einem Frühjahrmorgen des Jahres 1515 bewegte sich ein phantastischer Zug über die Engelsbrücke, den „königlichen Weg“ des Borgo Nuovo entlang, auf den Vatikan zu: brokatbedeckte Maulesel, schaukelnde Dromedare, Elefanten mit fauchenden Pantheren auf dem Rücken und eine ganze Kavalade der herrlichsten Pferde, die von den Ohren bis zu den Fesseln in schimmernde Perlen gehüllt waren. Eine Schar von Edelleuten in prunkvollen Gewändern bildete den Beschluß des Zuges, und mitten unter ihnen ritt stolzen Hauptes, die Füße in Steigbügeln aus purem Gold, der Gesandte des Königs von Portugal. Sein Amt war es heute, dem Heiligen Vater im Namen seines Souveräns diese Schätze und Seltsamkeiten des neu eroberten Indischen Reiches als Beweis für die christliche Gesinnung des Hofes von Lissabon darzubringen.

Auch noch lange Zeit später, als die Protestanten bereits zahllose Seelen zum Abfall von der katholischen Kirche veranlaßt hatten, als aus Deutschland, England und Schweden immer traurigere Nachrichten über den Verlust ganzer Länder mit ihren Fürsten und Priestern eintrafen, gedachte man in Rom oft und gerne jener Prozession. Mochten die lutherischen Ketzer auch noch so viele Verirrte in die Hölle bringen, so erblühte doch dafür der katholischen Kirche im fernen Indien ein neues Reich, viel größer als ganz Europa zusammengenommen.

Denn seit die Flotten Vasco da Gamas mit großen roten Kreuzen auf den Segeln die Küsten Indiens erreicht hatten, war jeder Fußbreit, den die portugiesischen Seefahrer eroberten, ein Stück neuen katholischen Landes gewesen; überall war mit dem Soldaten auch alsbald der Priester erschienen, um die Besiegten zu taufen, und der Boden, den die Eroberer den Eingeborenen abgenommen hatten, war allenthalben sogleich durch die Errichtung von Kirchen geheiligt worden.

In den dreißiger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts sollte nun das begonnene Werk der Christianisierung Indiens mit verdoppelten Kräften fortgesetzt werden. Hatten bis dahin Dominikaner, Franziskaner und Weltpriester in den neuen Kolonialgebieten das Evangelium verkündet, so beschloß König Johann der Dritte jetzt, den Papst um die Entsendung einiger Männer aus der eben in Gründung begriffenen Gesellschaft Jesu zu ersuchen. Der König hatte die Tätigkeit dieser Priester schon vielfach loben gehört und hoffte, sie würden mit noch größerem Eifer als die übrigen Geistlichen an der Verbreitung des Christentums unter den Heiden arbeiten.

In der Tat sollte dieser Entschluß des Königs eine ganz neue Epoche für die katholische Missionstätigkeit, aber auch für die Gesellschaft Jesu einleiten; was die Jesuiten als apostolische Prediger geleistet haben, stellte alle Erfolge der anderen Missionsorden weit in den Schatten, und erst durch ihre Wirksamkeit in den Missionen hat die Gesellschaft Jesu ihren eigentlichen Weltruhm erlangt.

Gleich der erste Jesuit, der nach Indien auszog, erwies sich als der begabteste und erfolgreichste Missionar, den die katholische Kirche jemals aufzuweisen gehabt hat; um so seltsamer berührt der Umstand, daß nur ein Zufall die Berufung Franz Xaviers zu dieser Aufgabe herbeigeführt hatte. Ignatius hatte ursprünglich Bobadilla für die Reise nach Indien bestimmt, doch dieser erkrankte im letzten Augenblick; ein anderer Ordensjünger mußte an seiner Stelle einspringen, und da Franz Xavier sich gerade in Rom befand, entschloß sich Ignatius zu dessen Entsendung.

Xavier benützte die letzte Nacht, die ihm noch verblieb, um rasch seine zerrissene Soutane zu flicken. Am nächsten Morgen schon trat er die Fahrt an; das Gewand, das er am Leib trug, das Brevier und einiger Mundvorrat bildeten seine ganze Habe, als er in Begleitung des portugiesischen Gesandten auf dem Landweg nach Lissabon aufbrach. Nach einjährigem Aufenthalt dortselbst bestieg Xavier das Segelschiff, das ihn um das Kap der Guten Hoffnung nach Indien bringen sollte; noch weitere lange Monate verstrichen, ehe er endlich jenes Wunderlandes ansichtig wurde, von welchem aus eine neue Welt „zur höheren Ehre Gottes“ erobert werden sollte.

Zwischen den mit dunklen Kokoshainen bewachsenen Ufern des breiten Mandovi-Flusses glitt das Schiff aufwärts, bis am rechten Ufer Goa, die Hauptstadt des portugiesischen Reiches

in Indien, sichtbar wurde. Europäische Festungsmauern, Schiffswerften und Arsenalen, das Gebäude des Franziskanerklosters sowie die hohen Türme der Kathedrale und der anderen Kirchen ließen auf den ersten Blick erkennen, daß hier das Christentum einen gewaltigen Sieg über die Heiden errungen hatte.

Mit Staunen musterte Xavier nach seiner Landung die bunte Menge, die sich hier schreiend und singend, zwischen Elefanten und heiligen Kühen, durch die Straßen wälzte: weiße, braune und schwarze Gestalten in langen Gewändern und Kaftanen; Bauern und Händler, Araber, Perser und Hindus aus Gutscherat und Ormuzd; zwischen ihnen, unter ungeheuren Sonnenschirmen dahinschreitend, die Eroberer, die portugiesischen *Hidalgos*, in prachtvollen Gewändern aus Taft, Seide und kostbaren Stoffen; unzählige Pagen und ganze Trupps schwarzer Kaffernsklaven bildeten ihr Gefolge. Überall an den Mauern verkündeten große Plakate, wo und wann Ablässe zu gewinnen seien, und zu welchen Zeitpunkten die verschiedenen Kirchenfeste stattfänden.

Xaviers erster Weg führte ihn vor die Kathedrale, und jetzt erst sollte sich ihm der Triumph des Katholizismus in diesen fernen Ländern mit aller Großartigkeit offenbaren. Hier sah er die Reichen und Vornehmen der Stadt in ihren Palankinen anfahren, prachtvolle Sänften bahnten sich einen Weg durch das Volksgetümmel, und ihnen entstiegen dunkelfarbige Damen, mit Edelsteinen übersät, die Gesichter geschminkt, die Füße in hohen Stöckelschuhen. Rasch eilten die Pagen in den Dom voran, und während sie die mitgebrachten Teppiche ausbreiteten, die vergoldeten Stühle aufstellten und die Gebetbücher herbeischleppten, zogen die Damen, gefolgt von ihren Kindern und Dienerinnen, feierlich auf ihre Plätze.

In Mengen erschienen aber auch jene seltsamen Männer, die sich durch ihre Kleidung und Hautfarbe als Eingeborene kundgaben. Auch sie trugen dicke Rosenkränze um den Hals und senkten, während sie das Kirchenportal durchschritten, fromm die Köpfe.

Stolz und Glück erfüllten den Missionar, als er nach einer so weiten Reise über viele tausend Meilen nunmehr im Lande der Heiden eine zweite Hauptstadt der Christenheit gefunden zu haben glaubte. Freudig schrieb Xavier auf Grund der ersten bei seinen Rundgängen durch die Stadt gewonnenen Eindrücke: „Goa ist ganz von Christen bevölkert . . . Wir müssen Gott dem Herrn sehr dankbar sein, daß der Name Christi auf diesem

fernen Boden und unter diesen Massen von Ungläubigen so herrlich erblüht ist!“

Dieses Entzücken sollte aber nur kurze Zeit dauern, denn als Xavier das Land, seine christlichen Beherrscher und seine Eingeborenen näher kennengelernt hatte, mußte er alsbald wahrnehmen, daß er sich von den hohen europäischen Festungsmauern, den Kathedralen und dem Gedränge der Frommen vor dem Kirchenportal hatte täuschen lassen.

Als Papst Alexander der Sechste die Demarkationslinie im fernen Osten festgelegt hatte, welche das portugiesische Kolonialgebiet umfassen sollte, hatte er dem König befohlen, „würdige, gottesfürchtige Männer in die neuentdeckten Festländer und Inseln zu bringen“, die imstande sein sollten, „die Einwohner dieser Gegenden im katholischen Glauben und in den guten Sitten zu unterweisen“. Die Europäer aber, die in Wirklichkeit nach Indien fuhren, waren fast ausnahmslos beutegierige Abenteurer und Spekulanten und dachten an nichts anderes als an raschen, skrupellosen Gelderwerb.

Wohl konnte man täglich von vielen Heidenbekehrungen hören, aber wenn man genauer aufmerkte, mußte man doch zweifeln, ob hierbei alles mit rechten Dingen zugehe; denn die portugiesischen Priester taufte zwar ganze Scharen von Eingeborenen, doch da sie deren Sprache nicht verstanden, verzichteten sie auf jede vorhergehende religiöse Unterweisung. Das Volk wieder ließ die Prozedur der Taufe willenlos über sich ergehen und suchte dann ruhig weiter die altgewohnten Tempel auf, um dort seinen Elefanten-, Löwen-, Affen- und ähnlichen Götzen seine Verehrung zu erweisen.

Am betrüblichsten aber mußte das Verhalten der portugiesischen Kolonialbeamten anmuten; diese krochen geradezu vor den reichen Heiden, reservierten ihnen gegen entsprechende Entschädigungen die einflußreichsten Stellungen in der Verwaltung und erlaubten ihnen jede Unterdrückung der neugetauften Eingeborenen.

Überall, wohin Xavier im christlichen Indien auch reiste, bot sich ihm das nämliche Bild: über die Schilfhütten und Holzhäuser der Eingeborenenstädte erhoben sich allenthalben mächtige Kirchen, Gouverneurspaläste und Zollstationen, und stets konnte man Scharen von Europäern und Indern im Dom antreffen. Überall frönten die Eingeborenen aber auch ihren Götzen in den Elefanten- und Affentempeln, und überall waren die Kolonialbeamten gleich korrupt.

Als Xavier das Treiben dieser mit der Christianisierung Indiens betrauten portugiesischen Funktionäre hinlänglich kennengelernt hatte, schrieb er nach Lissabon an den König: „Wenn Ihr Euren Beamten nicht mit Ketten, Kerker und Güterkonfiskation droht und diese Drohung auch wirklich ausführt, so sind alle Eure Befehle zur Förderung des Christentums in Indien vergebens. Es ist eine Qual, geduldig mit ansehen zu müssen, wie Eure Kapitäne und sonstigen Beamten die Neubekehrten mißhandeln!“

So mußte der Jesuitenmissionar bald einen wichtigen Teil seiner Aufgabe darin erblicken, erst einmal die in Indien lebenden Christen zum Christentum zu bekehren; wie schwer es aber sei, Christen für Christus zu gewinnen, das hatte er schon in Europa genugsam erfahren müssen.

Zugleich hatte er jedoch auch bereits gelernt, wie oft man, um ein frommes Ziel zu erreichen, mit „heiliger List“ vorgehen müsse; deshalb behandelte er auch gleich nach seiner Ankunft die ortseingesessene Geistlichkeit mit jener klugen Unterwürfigkeit, die sein Lehrer Ignatius in solchen Fällen meist geübt hatte. Obgleich er ein päpstliches Breve bei sich führte, das ihm den Rang eines Legaten verlieh und ihn damit über den gesamten Klerus in Indien stellte, machte er doch dem Bischof demütig seine Aufwartung, warf sich vor ihm auf die Knie und bat ihn, dieser möge ihn als bescheidensten Mitarbeiter an dem christlichen Bekehrungswerk betrachten und ganz nach Gutdünken über ihn verfügen.

Und während die übrigen Priester von Goa in vornehmen Häusern wohnten, nahm er, der päpstliche Legat, seine Wohnung in einem bescheidenen Kämmerchen des Hospitals. Er hätte jedoch kaum ein für seine Zwecke geeigneteres Quartier finden können, denn hier trat er gleich vom ersten Tag mit allen Schichten des Volkes in Berührung und lernte die Menschen in einer Lage kennen, in welcher diese für geistlichen Zuspruch am ehesten empfänglich waren. Sie alle, brutale Soldaten, habgierige Beamte, abergläubische Götzenanbeter, stolze Handelsherren und arme Sklaven, zeigten sich hier im Spital gerne bereit, mit dem liebenswürdigen Priester zu sprechen und sich von ihm über ihre Leiden hinwegtrösten zu lassen. Auch wenn sie dann geheilt in ihr Heim zurückkehrten, blieb in ihren Herzen fast stets eine Erinnerung an Xaviers erbauliche Reden zurück.

Besonders für die gedemütigten und mißhandelten Sklaven

wurden jedoch die mit dem Missionar geführten frommen Gespräche oft zum ganzen Inhalt ihres ferneren Daseins. Das Christentum, von dem ihnen der fremde Priester erzählte, klang wie eine Verkündigung jenseitiger Glückseligkeit, die für alle Leiden des Erdendaseins die herrlichste Entschädigung bringen sollte. Xavier, der in seiner einfachen Tracht an sie herangetreten war, mit milden, schlichten Worten zu ihnen gesprochen hatte und voll Teilnahme auf ihre kleinsten Sorgen eingegangen war, erschien ihnen bald als einer der Ihren.

Darum halfen sie ihm auch nach Kräften bei seinen Bemühungen und berichteten ihm heimlich von dem Lebenswandel, von den Taten, Lastern und Verfehlungen ihrer Herren. Xavier hatte solcherart Gelegenheit, sich genaue Kenntnisse über das Wesen, den Charakter, die Interessen und die Eigenheiten jener Leute zu verschaffen, die er bekehren wollte. Er wußte nun, bevor er noch ein Haus betrat, wo er es mit Männern zu tun hatte, die mit ihren eingeborenen Frauen in Vielweiberei lebten, wo mit solchen, die Wucher trieben, Gewalttätigkeiten begingen, ihre Ämter zu schamlosen Erpressungen ausübten oder ihre Sklaven mißhandelten.

Bewirtete ihn dann der eine oder der andere bei sich, so schien es jedesmal, als ginge Xavier ganz in den Interessen seines Gastgebers auf. War dieser ein Kaufmann, so besprach er mit ihm eifrig den Gang der Geschäfte und alle Möglichkeiten neuen Gelderwerbs; im Heim des Wucherers entwickelte er eine erstaunliche Sachkenntnis in allen Arten von Kreditgeschäften und wußte die kompliziertesten Zinsberechnungen durchzuführen; war aber sein Wirt Seemann, dann unterhielt er sich mit ihm über nautische und astronomische Fragen, so daß der Gastgeber sogleich Vertrauen faßte. Die Offiziere wieder wunderten sich, wie trefflich dieser schlichte Priester in militärischen Problemen zu Hause war und welche sachkundigen Fragen er zu stellen wußte. Interessiert und gefesselt lauschte ihm jeder, und man lud ihn immer wieder von neuem ein.

Aber auch das Hausgesinde vergaß er nicht: Er lobte die Magd, die das Essen auftrug, bat nach der Mahlzeit, mit der Köchin sprechen zu dürfen, und unterhielt sich mit dieser über Kochrezepte, und wenn der Diener ihn beim Weggehen zur Tür geleitete, erkundigte er sich teilnehmend nach dessen persönlichen Angelegenheiten, Wünschen und Beschwerden.

Erst nach langer Zeit, wenn Herren und Diener ihn schon ganz ins Herz geschlossen hatten, kam er vorsichtig und in

unaufdringlicher, heiterer Weise auf seine eigentlichen Absichten zu sprechen. Den Wucherer suchte er dann davon zu überzeugen, daß es auch andere Geldgeschäfte gebe, die weniger anfechtbar und dabei ebenso einträglich seien; dem rohen Ausbeuter machte er begreiflich, wie doch die Sklaven williger und besser arbeiteten, wenn man sie nicht so unmenschlich behandle; vorsichtig ließ er sich über die Nachteile der Vielweiberei aus und entwarf ein freundliches Bild von den Annehmlichkeiten eines geordneten sittsamen Ehestandes. So verrichtete er sein Bekehrungswerk, indem er, getreu den Lehren seines Vaters Ignatius, Allen Alles wurde, um Alle zu gewinnen.

Er scheute sich auch keineswegs, in die verrufensten Matrosenschenken zu gehen. Bisweilen kam es vor, daß die Zecher aus Ehrfurcht vor dem Priester ihr Spiel einstellen wollten; dann aber forderte er sie liebenswürdig auf, sie sollten sich gar nicht stören lassen, denn Soldaten und Seeleute seien nicht verpflichtet, wie die Mönche zu leben; er selbst setzte sich zu den Spielern und Zechern und folgte mit Interesse ihren Vergnügungen.

Was einem strengen Eiferer bei diesen rohen Leuten niemals gelungen wäre, das erreichte der fröhliche Zechkumpan ohne jede Mühe: Sie gewöhnten sich so sehr daran, ihm ihre Sorgen und Hoffnungen mitzuteilen, daß sie ihm bald auch willig die Beichte ablegten.

Während einer Seereise von Goa nach Südindien hörte er einmal einen Matrosen, der gerade beim Spiel seine ganze Habe verloren hatte, lästerlich fluchen. Xavier trat auf ihn zu, bot ihm einige Goldstücke an und forderte ihn auf, mit diesem Gelde nochmals sein Glück zu versuchen. In der That gewann der Matrose diesmal, und Xavier ermangelte nicht, die freudige Gemütsstimmung des Spielers jetzt zu einer erbaulichen Predigt auszunützen, ganz so, wie einst Ignatius eine Billardpartie dazu verwendet hatte, einem Studenten die Exerzitien aufzunützen.

In jenen Instruktionen, die Xavier späterhin seinem Gehilfen und Nachfolger Barzäus hinterlassen hat, schildert er selbst die Methode, nach der er in Indien vorzugehen pflegte. Er ermahnt Barzäus, jedermann gewandt und mit Geistesgegenwart zu behandeln und so bei allen Ständen und Schichten das nötige Ansehen zu gewinnen: „Bemerken die Geldleute, daß man in Dingen des täglichen Lebens ebenso bewandert ist wie sie selbst, dann empfinden sie Bewunderung und Zutrauen;

andernfalls werden die Ermahnungen des Geistlichen nur verlacht werden.“

„Bemühen Sie sich vom ersten Tag an stets zu erfahren“, fährt Xavier hierauf fort, „welche Art von Geschäften an jedem Ort getrieben werden, welches die Sitten und Bräuche des Landes und der Umgebung sind . . . Erkundigen Sie sich auch, in welchen Sünden die Leute leben, wie die Predigt und die Beichte beschaffen sein soll . . . Informieren Sie sich ferner über die häufigeren Gerichtsfälle, Betrügereien, Meineide und Bestechungen . . .“

„Sprechen Sie mit den Sündern über deren Vergehungen unter vier Augen; reden Sie stets mit lachendem Gesicht, ohne Heftigkeit, in liebendem und freundlichem Ton. Der Persönlichkeit entsprechend, werden Sie den einen umarmen und sich vor dem anderen demütigen müssen . . . Wenn Sie in Ihrer Seele und in der Seele des Nächsten gute Früchte erzielen wollen, dann gehen Sie mit den Sündern stets so um, daß diese Vertrauen gewinnen und Ihnen ihr Herz öffnen. Das sind die lebenden Bücher, die beredter sind als alle toten Bücher und in denen Sie studieren müssen . . .“

Bei Perlenfischern und Radjahs

Im äußersten Süden von Vorderindien lebte die Kaste der Paraver, ein etwa 20000 Seelen umfassender Volksstamm, der mit Perlenfischerei ein kärgliches Dasein fristete. Diese Paraver waren um das Jahr 1530 von einem wilden mohammedanischen Volksstamm überfallen worden und hatten in ihrer bedrängten Lage beschlossen, die Portugiesen um Hilfe anzurufen.

Eine Deputation von Perlenfischern war nach Goa aufgebrochen und hatte dort erklärt, wenn die Portugiesen ihnen die Mohammedaner vom Halse schafften, wären sie bereit, sich allesamt zum Glauben der Europäer zu bekehren. Der königliche Statthalter war mit diesem Vorschlag gerne einverstanden gewesen und hatte sich bloß noch einen jährlichen Tribut von zwei mit Perlen beladenen Barken ausbedungen.

Als bald erschien eine portugiesische Flotte vor dem Kap Komorin und verjagte die räuberischen Mohammedaner; hierauf stiegen die mitgebrachten katholischen Priester unter der Führung des Generalvikars ans Land, um die Taufe des ganzen Volksstammes vorzunehmen. Von weit und breit strömten die Paraver zusammen und stellten sich in Reih und Glied auf; dann sagten die Priester etwas auf lateinisch, was die

Perlenfischer nicht verstanden, und jeder Paraver antwortete etwas auf tamilisch, was wieder die Priester nicht verstanden. Die nötigen Zeremonien waren rasch abgewickelt, sodann wurden Papierzettel mit allerlei portugiesischen Taufnamen unter der Bevölkerung verteilt, und die Flotte mit dem Generalvikar und der übrigen Geistlichkeit fuhr wieder nach Goa zurück. Die portugiesischen Kolonialbehörden aber konnten ihrem König mit Stolz berichten, es sei ihnen gelungen, wiederum zwanzigtausend Seelen vor der ewigen Verdammnis zu retten und der heiligen Kirche zuzuführen.

Von nun an hatten die Paraver alljährlich ihren Tribut geliefert, und die Weißen hatten ihrerseits dafür gesorgt, daß die mohammedanischen Räuber von der Perlenküste fernblieben. Im übrigen aber konnten die Paraver friedlich weiter ihre altgewohnten Bräuche befolgen; niemals mehr erschien ein christlicher Priester in diesen Landstrichen, und so blieb jenes Stück Papier, auf dem ein unverständlicher Name in einer unverständlichen Schrift aufgezeichnet war, die einzige Erinnerung, welche den Paraver mit seinem Glaubenswechsel verband.

Als Franz Xavier in Goa eintraf, waren seit dieser Christianisierung der Perlenfischer bereits acht Jahre vergangen; acht Jahre war es auch her, seitdem zuletzt ein Geistlicher bei der neugewonnenen Gemeinde dort unten im Süden gewesen war.

Die armseligen, mit Palmblättern gedeckten Hütten dieser Leute lagen unmittelbar hinter dem Kap Komorin auf einem öden, unfruchtbaren Küstenstrich, dessen glühend heiße Sanddünen nur vereinzelt mit Dornengestrüpp und Fächerpalmen bewachsen waren. Dort lebten die Paraver, schlanke, sehnige Leute von dunkler Hautfarbe, in kleinen Dörfern. Tag für Tag fuhren sie bei Sonnenaufgang in ihren winzigen Barken mit schwalbenschwanzförmigen Segeln auf das Meer hinaus, um bei Sonnenuntergang mit der gewonnenen Perlenausbeute in ihre Schilfhütten zurückzukehren.

In Tutikorin, dem Hauptort dieser Gegend, gab es noch immer die alten heidnischen Tempel mit farbigen Götzenbildern, grellrot und weiß bemalte Lehmhaufen, tönerner Pferde, Steintafeln mit heiligen Schlangen, Stieren, Kühen und Affen, und auch in den kleinen Dörfern standen allenthalben zahllose groteske und obszöne Symbole des altherwürdigen Kults, dem die Perlenfischer seit Jahrhunderten anhingen.

Scharenweise besuchten die getauften Paraver diese Heiligtümer, und wenn sie sich vor den Feuergeistern fürchteten, die

des Abends unheil kündend über das Meer hintanzten, so beilieten sie sich, ihren Gottheiten Fische zu opfern oder neue Tempel aus Lehm und Schilf zu errichten.

Da erschien eines Tages Xavier unter ihnen, barfuß, ein hundertfach geflicktes Gewand auf dem Leib, den Kopf mit einer armseligen Kapuze aus schwarzer Wolle bedeckt. Er hielt ein Glöckchen in der Hand, läutete unausgesetzt und rief ihnen mit seltsamer Aussprache einige tamilische Worte zu; es klang wie: „Kommt, kommt, ich will euch Gutes verkünden!“

Noch in Goa hatte sich Xavier einige Predigten und Gebete von Dolmetschern ins Tamilische übersetzen lassen und sie dann mit großer Mühe auswendig gelernt. Wenn er jetzt bald in diesem, bald in jenem Dorf der Paraver mit seinem Glöckchen die Kinder der Eingeborenen an sich gelockt hatte, lehrte er sie den Katechismus, unterwies sie zu beten und das Ave zu singen; die Kleinen waren meist willig bei der Sache, wie wenn es gegolten hätte, ein neues Spiel zu erlernen.

Die Kinder waren es auch, die ihm bei seinem Kampf gegen die heidnischen Idole die wichtigsten Helferdienste leisteten. Sie waren froh und glücklich, wenn sie nun unter der Leitung des weißen Priesters nach Herzenslust die Statuen der verschiedenen Gottheiten zerstören durften. Befriedigt schrieb Xavier damals an seine Brüder in der Heimat: „Wenn man mir von Götzendienereien berichtet, dann versammle ich alle Kinder des Ortes und gehe mit ihnen dorthin, wo die Götzen stehen. Die Verunglimpfungen, die der Teufel von den Kindern erfährt, sind größer als die Ehren, welche die erwachsenen Heiden ihm erweisen. Denn die Kleinen nehmen die Götzenbilder, zerschlagen sie zu Staub, feiner als Asche, bespeien sie, treten sie mit Füßen und tun ihnen noch anderen größeren Schimpf an.“

Bald ging das ganze Sinnen der Kinder dahin, nun auch ihre Eltern für den fremden Mann zu begeistern, und ebenso wie es in der Stadt den portugiesischen Herren und ihren Sklaven ergangen war, geschah es nun auch mit den Perlenfischern: Sie gewannen Xavier lieb, vertrauten sich ihm blindlings an und erblickten in ihm geradezu ein höheres Wesen; denn seit des Abends sein Glöckchen erklang und seine seltsamen Worte von einem unsichtbaren Gott, von einem Reich der Seligen im Himmel und von einem Ort der Verdammten tief unter der Erde über die Küste hintönten, sahen die Fischer auch nicht mehr die gefürchteten Feuergeister über den Wellen spielen. Es war

ihnen, als hätte der Klang seiner Schelle den unheimlichen Spuk hinweggefeht.

Nachdem die Mission an der Fischerküste solcherart erfolgreich eingeleitet worden war, suchte Xavier der Reihe nach sämtliche Gegenden des portugiesischen Kolonialreiches in Indien auf. Bald zog er die Küste entlang durch Sandwüsten, wo der heiße Boden die Füße versengte, bald wieder durch unwegsame Urwälder. Sein bewunderungswürdiges Sprachentalent hatte es ihm ermöglicht, in kurzer Zeit auch das Malaisische, das in Hinterindien allgemein verstanden wurde, halbwegs zu erlernen.

Überall, wohin sein Weg ihn führte, suchte er zu predigen und benützte hierbei jeden Anknüpfungspunkt, um seinen Zuhörern die Macht Gottes und die Gefahren der ewigen Verdammnis recht sinnfällig zu machen. So erklärte er auf der mit Vulkanen bedeckten Insel Homoro, diese Krater seien die Schornsteine der Hölle, und dort unten, von wo der giftige Rauch hervordringe, würden die Götzenanbeter in alle Ewigkeit gesotten.

In jenen Zeiten war der zuerst von den Paravern geübte korporative Übertritt zum Christentum im Austausch gegen portugiesische Waffenhilfe in ganz Indien zu einem beliebten Brauch geworden. So hatte der Fürst von Candy auf Ceylon, von Nachbarvölkern bedroht, portugiesische Truppen erbeten und als Gegenleistung die Bekehrung seines ganzen Volkes zugesagt. Hierbei hatte er ziemlich hohe militärische Forderungen gestellt, denn er konnte sich darauf berufen, daß in seinem Fürstentum der berühmte Felsen lag, auf welchem noch der Fußabdruck Buddhas deutlich zu sehen war, und daß in einer Pagode der Hauptstadt ein Zahn des Erhabenen aufbewahrt wurde. Unter solchen Umständen wollte der Fürst den Glauben seiner Väter nur gegen Beistellung eines starken Truppenkontingents preisgeben.

Mit den weißen Soldaten waren auch die üblichen Mönche in Candy eingezogen, die sogleich den Fürsten und das Volk getauft hatten. Als dann aber die feindlichen Mohammedanerstämme verjagt worden waren und das portugiesische Expeditionskorps Ceylon wieder verlassen hatte, war auch der Fürst sofort wieder zum alten Glauben zurückgekehrt und hatte den Tempel mit dem Zahn Buddhas neuerdings eröffnen lassen.

Ein Jahr später, gerade als Xavier sich in Südindien aufhielt, geriet der Herrscher jedoch nochmals in einen kriegesischen

Konflikt und brauchte wieder dringend portugiesische Waffenhilfe. Der Ruhm Xaviers war auch bereits nach Ceylon gedrungen; deshalb ließ der Fürst ihn um seine Vermittlung bei dem Gouverneur von Goa bitten. Xavier übernahm diesen Auftrag mit Freude, und er selbst begab sich dann in Begleitung der portugiesischen Streitkräfte nach Candy und suchte dort die neuerliche Christianisierung durchzuführen.

Hierbei bediente er sich wiederum der Kinder, um mit der Götzenanbetung ein für allemal ein Ende zu machen. Auf sein Geheiß brachen die Kinder in den berühmten Tempel ein und verschleppten den Zahn Buddhas, ebenso wie sie auch in eifriger Arbeit den heiligen Felsen so lange abschliffen, bis von der Fußspur des Erhabenen kaum mehr etwas zu sehen war.

Auch andere Landesfürsten beriefen nun den Missionar, der so gut mit den portugiesischen Behörden zu verhandeln wußte, an ihre Höfe; denn immer wieder ergab sich die Notwendigkeit, örtliche Unruhen mit Hilfe der Europäer niederzuschlagen. Wo dies der Fall war, erschien dann auch Xavier, um im Austausch für die militärische Hilfe die Einwohner des betreffenden Fürstentums mit seiner Schelle zum Katechismusunterricht zusammenzurufen.

Nach sechsjähriger Wirksamkeit hatte sich Xavier in Indien ein großes Arbeitsgebiet geschaffen. Zu Beginn des Jahres 1549 schreibt er an Ignatius: „In diesem Augenblick leben Mitglieder unserer Gesellschaft an allen Punkten Indiens, wo es Christen gibt. Vier befinden sich auf den Molukken, zwei in Malakka, sechs am Kap Komorin, zwei zu Cochín, zwei zu Bassein und vier auf der Insel Sokotra. Jede Gruppe wird von einem Oberen geleitet.“

Ein Jahr brauchten seine Briefe, um auf dem langen Seeweg in die Heimat zu gelangen. Traf ein solches Schreiben in Europa ein, dann bedeutete dies stets ein Freudenfest für die von dem Ketzertum so arg bedrängte katholische Christenheit.

König Johann von Portugal war begeistert von den Erfolgen der Mission, die er selbst eingeleitet und gefördert hatte. Er schickte die Briefe Xaviers auch nach Spanien, wo sie auf Befehl des Erzbischofs von Toledo allenthalben von den Kanzeln herab verlesen wurden.

„Man kennt uns nun in ganz Spanien“, schrieb damals Peter Faber an Ignatius. „Dort, wo bisher niemand von uns sprechen gehört hat, oder wo man uns nur nach Verleumdungen beurteilt hat, gibt es nun, Gott sei Dank, keinen Ort mehr,

keinen Palast, kein Gefängnis und kein Spital, wo nicht jedermann, reich oder arm, adelig oder bürgerlich, gelehrt oder unwissend, Frau oder Kind, wüßte, wie wir leben und welches das Ziel unseres Ordens ist.“

Der Traum von Chynquinquo

Seit Marco Polo die ersten Nachrichten über ein östlich von China gelegenes Inselreich nach Europa gebracht hatte, beschäftigte dieses ferne Land das Denken vieler Kaufleute und Priester. Später hatte dann der Sturm einmal ein portugiesisches Handelsschiff an die japanische Küste verschlagen, und von nun an war ein schüchterner Handelsverkehr zwischen Indien und Japan entstanden. Da aber kein Teil die Sprache des anderen verstand, waren immer nur stumm Güter ausgetauscht worden, und das Geheimnis, das dieses Land umgab, war ungelüftet geblieben.

Da tauchte eines Tages in Malakka, der östlichsten Hafenstadt von Portugiesisch-Indien, ein Japaner namens Anjiro auf. Dieser hatte in seiner Heimat einen Mord begangen und war vor den japanischen Behörden auf ein portugiesisches Schiff geflüchtet, das in seiner Vaterstadt Kagoschima vor Anker lag. Der Kapitän brachte ihn gegen reichliche Belohnung nach Malakka, und unterwegs erfuhr Anjiro nun von den Schiffsleuten manches über den Glauben der Christen, über Himmel und Hölle, Reue, Sündenvergebung und das ewige Heil. Der junge Japaner, der einen Mord auf dem Gewissen hatte, empfand bald den brennenden Wunsch, zum Christentum überzutreten und in dieser neuen Religion Verzeihung für sein Verbrechen zu erlangen.

Als Xavier auf einer seiner Reisen wieder einmal in Malakka erschien, suchte Anjiro ihn auf und bat im Namen des Christengottes um Vergebung seiner Sünden. Der Missionar sah hier einen Mann vor sich, der einen Mord begangen hatte und dem die Hölle drohte; nur durch die Schlüsselgewalt der allein-seligmachenden Kirche konnte dieser arme Heide gerettet werden. Unverzüglich taufte er Anjiro und verlieh ihm den Namen „Paul vom heiligen Glauben“.

Durch die Bekanntschaft mit Anjiro eröffneten sich nun aber für Xavier ganz gewaltige, neue Ausblicke. Der Japaner erzählte ihm viel von der Religion seiner Landsleute und berichtete, daß dies der Glaube der ganzen heidnischen Welt in Ostasien sei. „Nach den Mitteilungen, die mir mein Paul gemacht

hat“, schrieb Xavier damals an die Brüder in Europa, „folgen China, Japan und die Tatarei einem gemeinsamen religiösen Gesetz, das man in einer Stadt namens Chynquinquo lehrt. Paul selbst versteht die Sprache nicht, in der dieses religiöse Gesetz abgefaßt ist; es sei, so sagt er, eine Sprache, die, wie bei uns das Lateinische, nur für die heiligen Bücher diene. Über den Inhalt dieser Bücher konnte er uns auch keinen Aufschluß erteilen.“

Dieses religiöse Gesetz, von dem Anjiro gesprochen hatte, war das Gesetz Buddhas, und die heiligen Bücher waren die Schriften des nördlichen Buddhismus. Die Sprache aber, die, wie das Lateinische, nur von Eingeweihten verstanden wurde, war das Sanskrit. Von dem mysteriösen Chynquinquo glaubte Xavier, es sei eine Vereinigung von Hochschulen, gleichsam ein „asiatisches Rom“ und als solches das Zentrum des ganzen religiösen Lebens in Ostasien.

Zu diesem Zentrum gedachte er nun vorzudringen, um dort mit den Waffen des wahren Glaubens die Irrlehren zu vernichten, in deren Bann Japan, China und die Tatarei standen. „Wir werden dort gelehrten Männern gegenüberzutreten haben“, schrieb er, „aber die Wahrheit Christi wird uns zum Siege führen.“ Wo diese geheimnisvolle Stadt Chynquinquo eigentlich liege, das wußte freilich auch Anjiro nicht mit genügender Deutlichkeit anzugeben.

„Als ich Anjiro fragte, ob die Japaner zum Christentum übertreten würden, wenn ich hinkäme“, berichtet Xavier dann weiter, „antwortete er, dies werde nicht sofort der Fall sein. Seine Landsleute würden damit beginnen, mir Fragen zu stellen, würden dann über meine Antworten nachdenken und genau prüfen, ob mein Leben auch mit meinen Worten übereinstimme. Wenn ich aber in diesen beiden Punkten ihre Anforderungen befriedigte, indem ich ihnen überzeugende Antworten zu geben wüßte und mich einer tadellosen Lebensführung befleißigte, dann würden sich binnen sechs Monaten der König, der Adel und alle aufgeklärten Menschen taufen lassen.“

Nun hatte Xavier genügend viel von der Denkungsart der Japaner erfahren, um zu wissen, daß es bei diesen Menschen gelte, die Überlegenheit des christlichen Glaubens über das heidnische „Gesetz“ mit der ganzen Kunst der dialektischen Beweisführung darzutun, denn die Japaner seien, so hatte Anjiro immer wieder betont, nur durch Vernunftgründe zu überzeugen und zu gewinnen.

Vor allem hieß es jetzt, diesen „König“ von Japan aufzusuchen, ihn durch die Künste der Dialektik von der alleinigen Wahrheit des Christentums zu überzeugen und damit das ganze Inselreich mit einem Schlage für den katholischen Glauben zu gewinnen. Von Japan aus konnte sich dann ein Weg in das streng verschlossene China eröffnen, denn die „Könige“ von Japan und China waren, wie Anjiro versicherte, eng befreundet; eine Empfehlung des japanischen Herrschers mochte ihm also den Eingang in jenes von einer großen, undurchdringlichen Mauer umgebene „Land der Mitte“ verschaffen, dessen Betreten den Fremden für gewöhnlich bei Todesstrafe verboten war.

Was Xavier in seinen Hoffnungen aber noch besonders bestärken mußte, das waren die seltsamen Übereinstimmungen, die nach Anjiros Berichten zwischen dem Glauben der Japaner und der christlichen Religion bestanden. Anjiro erzählte ihm von Mönchen, die unverheiratet in Klöstern mit gemeinsamen Refektorien hausten, häufig fasteten und nächtliche Gebete abhielten. Sie sprachen eine eigene, dem Volk unverständliche Sprache, predigten oft, glaubten an einen einzigen Gott, gehorchten einem Abt und führten ein tugendhaftes Leben. Auch lehrten sie, daß es eine Hölle, ein Fegefeuer und einen Himmel gäbe, und wenn sie ihre zahlreichen Heiligen verehrten, so sei dies kein Götzendienst, denn sie bäten diese, ebenso wie die Katholiken, nur um Fürsprache bei dem einzigen allmächtigen Gott.

Als Xavier dies alles vernommen hatte, drängte sich ihm sogar die Vermutung auf, ob nicht in jenen Ländern schon vor undenklichen Zeiten einmal das Evangelium verkündet worden sei, und ob der Glaube der Japaner nicht eine Art durch heidnische Zutaten verdorbenen Christentums darstelle. Auf jeden Fall, meinte er, könne es bei so großen Ähnlichkeiten zwischen den beiden Kulturen nicht schwerfallen, die Japaner für die einzig wahre Lehre zu gewinnen.

Mit Hilfe Anjiros machte er sich eifrig an das Studium der japanischen Sprache. Er ließ sich die wichtigsten Glaubenssätze der Christenlehre ins Japanische übersetzen und lernte dies alles auswendig. Drei von den Ordensbrüdern, die mittlerweile in Asien eingetroffen waren, nahm er mit sich und trat mit ihnen und Anjiro auf einer chinesischen Dschunke die Überfahrt an.

Nach einer langen, an Abenteuern und Gefahren reichen

Reise kam endlich die japanische Küste in Sicht. Am Heimfahrtstage des Jahres 1549 ging Franz Xavier in Kagoschima, der Heimatstadt Anjiros, ans Land und schrieb alsbald triumphierend in die Heimat: „Gott hat uns in das Land unserer Sehnsucht geführt.“

Noch niemals war ein Einwohner von Kagoschima über das große Wasser gereist, und so wurde Anjiro von seinen Landsleuten mit bewundernder Neugier aufgenommen. Kein Mensch sprach mehr von dem Mord, um dessentwillen er einst geflüchtet war; zu groß war die allgemeine Ungeduld, zu erfahren, wie es denn in dem fernen „Land der Südbarbaren“ aussehe und zugehe.

Noch viel größeres Staunen erregte natürlich die Ankunft Xaviers und seiner anderen weißen Gefährten. Kaum hatte sich Xavier im Hause von Anjiros Eltern so richtig niedergelassen, als sich auch schon scharenweise Japaner und Japanerinnen in langen übereinandergeschlagenen bunten Gewändern, mit farbigen Sonnenschirmen aus Papier, und kahlgeschorene Bonzen in weißen Kleidern und schwarzen Mänteln herandrängten.

Von morgens bis abends war das Haus nun von Besuchern erfüllt, und keiner ließ den anderen zu Worte kommen, so viel hatte jeder zu fragen. Bald sandte auch der Landesfürst, der mächtige Daimyo Schimatsu Takahisa, einen seiner Hofbeamten und ließ die Fremden in das Schloß einladen.

Einigen portugiesischen Kaufleuten, die einmal nach Kagoschima gekommen waren, verdankte es der Daimyo, daß er von der Existenz von Schießgewehren wußte, und dies schien ihm in den unruhigen Zeiten, die Japan eben damals durchmachte, für die Befestigung seines Throns nicht unwesentlich. Die Portugiesen lieferten aber auch manches andere wertvolle Produkt, und überdies bildeten sie willige, gut zahlende Abnehmer für viele Waren japanischer Herkunft. Da der Daimyo nun gehört hatte, daß der fremde Gottesmann bei den Portugiesen hoch verehrt werde, erwartete er sich von dessen Aufenthalt in Kagoschima einen günstigen Einfluß auf den Handelsverkehr. Er empfing den Missionar daher mit allen jenen Zeremonien, die bei der Audienz eines angesehenen und mächtigen Mannes gebräuchlich waren.

Xavier wurde in den Prunkraum des Schlosses geführt, wo der Daimyo, umgeben von seinem Hofstaat, auf einer erhöhten Bühne saß, während die niederen Beamten ringsumher auf

dem Boden lagen und seine Befehle erwarteten. Schimatsu Takahisa forderte den Gast liebenswürdig auf, zu seinen Füßen auf einer Matte Platz zu nehmen, und richtete dann drei Stunden hindurch unaufhörlich Fragen an ihn: wie es mit den Sitten der Weißen bestellt sei, und insbesondere ob sie viele Schiffe, Waren, Kanonen und Soldaten hätten. Über jede Antwort Xaviers, die Anjiro ins Japanische übersetzte, verfiel der Fürst in ehrfurchtvolles Staunen.

Als Xavier dann zum Schluß ein kostbar gebundenes Gebetbuch hervorzog und es dem Daimyo zum Geschenk machte, erklärte dieser feierlich, er werde das Buch, in welchem das christliche Gesetz enthalten sei, mit größter Sorgfalt aufbewahren und sich seinen Inhalt erklären lassen; wenn dieses Gesetz wirklich gut sei, dann wolle auch er es annehmen.

Aufgefordert, ein Gegengeschenk zu begehren, verzichtete Xavier zum Staunen des ganzen Hofes dankend auf jede Gabe, bat jedoch um die Vergünstigung, frei predigen zu dürfen, was ihm der Daimyo sogleich gewährte. Erst als Xavier die weitere Bitte vortrug, der Daimyo möge ihm die baldige Weiterreise zum „König“ von Japan ermöglichen, geriet Schimatsu Takahisa einigermaßen in Verlegenheit. Er war nicht gewillt, diesen heiligen Mann, dessen Anwesenheit portugiesische Handelsschiffe nach Kagoschima locken konnte, so bald wieder ziehen zu lassen, antwortete daher zunächst ausweichend und vertröstete Xavier auf einen günstigeren Zeitpunkt.

Als die reichen und vornehmen Bewohner von Kagoschima sahen, mit welcher Ehrfurcht ihr Landesfürst den Fremden empfangen hatte, luden sie ihn gleichfalls der Reihe nach in ihre Häuser, und bald fand sich ein eifriger Hofbeamter, der sogar zum Christentum übertrat; seinem Beispiel folgten seine Untergebenen mit ihren Familien. Binnen kurzem wurde es in der guten Gesellschaft von Kagoschima geradezu Mode, sich mit Xavier über Glaubensdinge zu unterhalten und sich von ihm bekehren zu lassen.

Aber auch bei dem niederen Volk erzielte der Missionar manchen Erfolg. Er hatte mittlerweile seine japanischen Sprachkenntnisse wesentlich verbessert und war nun schon imstande, aus einem Heft eine Anzahl von Predigten japanisch vorzulesen. Zweimal täglich suchte er die belebtesten Straßen auf, setzte sich auf einen Brunnenrand, zog sein Heft hervor und begann zu predigen. Wenn er dann in sein Haus zurückkehrte, folgte ihm meist eine ganze Schar von Wiß-

begierigen, die bis in die Nacht mit ihm eifrige Diskussionen führten.

„Diese Japaner“, schrieb damals Pater Torres, einer von Xaviers Begleitern, „sind so neugierig, daß seit unserer Ankunft kein Tag vergangen ist, ohne daß von früh bis abends Bonzen und Laien gekommen wären, um uns alle Arten von Fragen zu stellen.“

Zum erstenmal vernahmen die Japaner nun von einem Gott, der in sieben Tagen die Welt erschaffen habe, von einem Gottessohn, der Mensch geworden und am Kreuze gestorben sei, von einem Jüngsten Gericht, einem Himmel und einer ewigen Verdammnis. Noch mehr aber als über diese Dinge staunten die Japaner über die seltsamen Erklärungen, die Xavier von den im Weltall wirkenden Naturkräften zu geben wußte. Wie es eigentlich mit der Welt beschaffen sei, darüber war man sich in Japan nicht ganz im klaren: Nach der einen Überlieferung war die Welt aus einem Ei entstanden, das durch einen Sturm zerbrochen worden war: aus dem Eiweiß war der Himmel geworden, aus dem Dotter das Meer und aus der Schale das feste Land. Die Bücher anderer Gelehrter wieder stellten die Entstehung der Welt ganz anders dar, und so wußte man eigentlich nicht recht Bescheid.

Xavier konnte nun seinen erstaunten Zuhörern den Lauf der Sonne, das Erscheinen der Kometen, die Mondphasen, die Sonnenfinsternisse, die Entstehung von Donner, Blitz, Regen und Schnee auf ganz neuartige und einleuchtende Weise erklären. „Unsere Antworten“, schreibt er nach Europa, „erweckten ihr Gefallen; sie hielten uns für große Gelehrte, und das half uns bei unserem Bekehrungswerk.“

Sosehr er aber auch den Wissensdurst der Japaner schätzte, so wurde er dieser ewigen, nie erlahmenden Neugier doch bisweilen recht überdrüssig. Wie denn eigentlich der christliche Gott aussehe, erkundigten sie sich, ob er rot, vergoldet, schwarz oder grün sei wie die buddhistischen Idole, ob er eine lange Nase, eine hohe Gestalt und einen schrecklichen Blick habe, oder ob er vielmehr, wie Xaca und Amida, schön sei und auf einem Lotosblatt sitze? Da mußte Xavier nun erläutern, Gott habe weder Farbe noch Form, er sei vielmehr die reine Substanz und als solche von allen Elementen unterschieden, die er selbst geschaffen habe.

Aus welcher Materie aber habe Gott die menschliche Seele gemacht? Welches sei das Aussehen, die Form und die Farbe

dieser Seele? Warum Gott dem Menschen den Hang zum Bösen verliehen habe? Warum es so schwer sei, in den Himmel zu gelangen? Warum Gott sein Gesetz den Menschen erst so spät bekanntgegeben habe? Was mit jenen Menschen geschehe, die nicht klug genug sind, Gott zu erkennen?

Manche dieser Fragen versetzten selbst Xavier, den absolvierten Hörer des Dialektikkurses an der Pariser Universität, in peinliche Verlegenheit. Besonders jene Einwände waren heikel, die sich auf das Verhältnis Gottes zum bösen Prinzip bezogen. Wie war es zu erklären, daß der gute Schöpfer auch böse Dämonen hervorgebracht hatte? Wenn Xavier darauf erwiderte, die Teufel seien ursprünglich ebenfalls gut erschaffen worden und seien nur aus eigener Schuld böse geworden, weshalb Gott sie in alle Ewigkeit bestrafe, so wendeten die Japaner alsbald ein, ein guter Gott dürfe die Menschen doch nicht in der Gewalt böser Dämonen lassen. Großen Anstoß erregte immer wieder Xaviers Mitteilung, daß die Höllenstrafen ewig und nicht lösbar seien. Der Gott der Christen, meinten viele Japaner, sei nicht barmherzig, wenn er alle jene Menschen, die niemals etwas von ihm erfahren hätten, der ewigen Verdammnis überliefere. „Um ihnen so zu antworten, daß sie daran Gefallen finden“, schreibt Torres über diese Diskussionen, „muß man klug und vorsichtig sein . . . Diese Japaner sind von sehr scharfem Geist.“

Hier sah sich Xavier somit einer viel schwierigeren Aufgabe gegenüber als in Indien; mit dem schlichten Glöckchen war in Japan nur wenig zu erreichen, und der Hinweis auf die Vulkane, der den Malaien solchen Eindruck gemacht hatte, tat hier keine Wirkung. In Japan mußte der Verstand wißbegieriger Menschen überwältigt werden, es hieß, auf die spitzfindigsten Fragen Rede und Antwort zu stehen und alle Waffen eines scholastisch-dialektisch geübten Geistes in den Kampf zu führen.

Der Mann jedoch, der in Goa binnen weniger Wochen in alle Kniffe des Pfefferhandels eingedrungen war, der sich mit Strategie und Nautik vertraut gemacht hatte, um den einen oder den anderen Kaufmann, Offizier oder Matrosen für Christus zu gewinnen, erkannte bald auch, mit welchen Antworten er die Einwände und Bedenken der disputierfreudigen Japaner zu bekämpfen hatte. Seine einstigen Studiengenossen aus dem Kolleg Sainte-Barbe wären vor Bewunderung sprachlos gewesen, hätten sie ihn hören können, wie er hier auf das

gewandteste mit seinen japanischen Widersachern zu diskutieren wußte.

Und so blieb auch der Erfolg nicht aus, denn, so konnte Xavier nach der Heimat berichten, „wenn man die Vereinbarkeit der Existenz des Bösen mit Gottes Allmacht und die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes verstandesmäßig erläutert hat, ist hier das meiste schon getan“.

Hatte sich ein Japaner aber einmal bekehren lassen, dann wurde er sogleich zum leidenschaftlichen Bekenner des neuen Glaubens. Statt wie früher den Namen des Gottes Amida endlos vor sich hinzusagen, riefen die von Xavier getauften Neophyten nun in ebenso endloser Wiederholung Jesus und Maria an. An Stelle des heiligen Wassers, in welchem der Kaiser seine Füße gebadet hatte, verehrten sie nun das von Xavier gesegnete Weihwasser; statt des buddhistischen Rosenkranzes benützten sie den katholischen. Während sie bis dahin von ihren Bonzen für fromme Spenden Zettel erbeten hatten, auf denen ihnen in einem anderen Leben doppelte und dreifache Vergeltung des gespendeten Betrages zugesichert wurde, strebten sie jetzt mit nicht geringerem Eifer nach der Erlangung römischer Ablassse.

Es hatte ganz den Anschein, als sollten die großen Hoffnungen, mit denen Xavier seine japanische Missionsfahrt angetreten hatte, nicht enttäuscht werden. Täglich fanden sich neue Japaner ein, die sich bereit erklärten, den christlichen Glauben anzunehmen.

Der Landesvater jedoch wurde im Laufe der Zeit ein wenig an Xavier irre. Hatte er nicht die Bedeutung dieses Ankömmlings aus dem Lande der „Südbarbaren“ ein wenig überschätzt? Ein Monat nach dem anderen verging, ohne daß die erhofften portugiesischen Handelsschiffe in Kagoschima eingetroffen wären. Der Daimyo ließ dem Volk daher eines Tages bekanntgeben, daß von nun an jede weitere Bekehrung zum Christentum bei Todesstrafe verboten sei.

Im späteren Verlauf seiner japanischen Erfahrungen hat Xavier dann die Bedeutung portugiesischer Handelsschiffe für die Christianisierung bereits gebührend zu beurteilen gewußt, und er hat es vorzüglich verstanden, die Ankunft solcher Fahrzeuge in den Dienst seines Missionswerkes zu stellen. Sofort er hörte, daß in irgendeinem japanischen Hafen ein portugiesisches Schiff eingelaufen sei, eilte er sofort dorthin und sorgte dafür, daß Kapitän und Mannschaft ihm mit

Flaggengala und Salutschüssen einen feierlichen Empfang bereiteten.

Er wußte aber auch sonst aus seinen Beobachtungen richtige Schlüsse zu ziehen und in mancher Hinsicht sein Auftreten entsprechend den Landessitten zu verändern. In Indien, wo es ihm vor allem darauf angekommen war, die armen und gedemütigten niederen Kasten zu gewinnen, hatte er überall seine zerschlissene Soutane und eine schäbige Stoffmütze getragen. In Japan aber machte dies keinen Eindruck, denn hier schwärmte man für prächtige Seidengewänder, für Pomp und Zeremoniell. So legte Xavier jetzt die prunkvollste Kleidung an, die er sich verschaffen konnte, und trat mit einem stattlichen Gefolge von Dienern auf.

Kaum ein zweiter christlicher Priester hatte solche Beweise für wahrhafte Demut abgelegt wie gerade Franz Xavier; in Japan jedoch war mit Demut nichts auszurichten: hier mußte der Missionar Stolz und Hochmut bekunden, wenn er auf die Fürsten und auf das Volk Eindruck machen wollte. Dies seien nicht die Leute, berichtete er, die Bescheidenheit als lobenswert empfänden, sie schätzten vielmehr nur denjenigen, der stolz und ritterlich aufzutreten wisse wie sie selbst. So legte er denn in diesem Lande, wo Demut nur Verachtung hervorrief, die „Maske des Stolzes“ an.

In Jamagutschi geschah es einmal, daß Xavier nach dem Empfang beim Daimyo vor dem Palast von einer drohenden Menge umringt und mit Schmähungen überhäuft wurde. Dem navarresischen Edelmann fiel es nicht schwer, der tobenden Menge mit äußerstem Hochmut und herausfordernder Verachtung entgegenzutreten. Einen Samurai, der ihm ein Schmähwort zugerufen hatte, stellte er energisch zur Rede und überschüttete ihn mit solchen Beschimpfungen, daß dieser niedergeschmettert verstummte. Als bald wurden in der Menge Ausrufe laut, der Fremde scheine doch ein vornehmer Mann zu sein, und vielleicht sei seine Lehre gar nicht so schlecht, wie man anfangs geglaubt habe.

Beim Großen Voo

Die ganze Zeit über, während er an den Höfen der Daimyos und auf den Marktplätzen und Straßen das Christentum verkündete, verlor Xavier jedoch keinen Augenblick sein eigentliches Ziel aus dem Auge: er war hierhergekommen, um den Herrscher über ganz Japan zu bekehren.

Alles, was man ihm hier im Süden von der kaiserlichen Residenz Miako zu erzählen wußte, steigerte noch seine Begierde, bis dorthin vorzudringen; hieß es doch, die Hauptstadt enthalte auch eine große Hochschule, „so ähnlich wie die Universität in Paris“. Hier war offenbar einer der wichtigsten Sitze des ostasiatischen Heidentums zu suchen. So drängte Xavier stets auf die eiligste Weiterreise und harnte sehnstchtig des großen, entscheidenden Augenblicks, da er endlich vor den „König“ werde treten können.

Er war im äußersten Süden des japanischen Inselreiches gelandet, und von dort bis zur Residenz Miako war eine Entfernung von achthundert Kilometern zurückzulegen, teils zu Schiff, teils auf verwahrlosten Straßen über hohe Bergketten und durch gefährliche, von Räubern und marodierenden Truppen bevölkerte Gebiete. Die Jahreszeit war so ungünstig wie möglich, denn es herrschte ein ungewöhnlich strenger Winter, der die Wanderer zwang, oft bis zu den Knien im Schnee zu waten. Xavier überwand alle Hindernisse und war dabei stets guten Mutes; er hüpfte und jubelte wie ein kleiner Junge, als endlich Miako in Sicht kam. Die Kaiserstadt, das heutige Kioto, präsentierte sich dem Ankömmling als ein Gewoge von schwarzen Dächern, überragt von hohen Tempeln und Türmen, umgeben von schneebedeckten Bergen.

Xavier wähnte sich endlich am Ziel seiner Hoffnungen angelangt, während in Wahrheit eine Fülle der schwersten Enttäuschungen seiner harren sollte. Schon beim Eintritt in die Stadt mußte er bemerken, daß Häuser und Straßen deutliche Spuren kriegerischer Unruhen aufwiesen und einen trostlosen, verfallenen und verelendeten Eindruck machten. Denn die jahrelangen erbitterten Kämpfe zwischen den rivalisierenden Adelsgeschlechtern hatten die ganze Stadt verwüstet; die Wohnhäuser der Edelleute und sogar die Pagoden waren in Festungen verwandelt und mit Wällen und Gräben umgeben worden; dazwischen zeugten verlassene, rauchgeschwärzte Ruinen von Raub und Plünderung.

Die geheimnisvolle Hochschule, an der Xavier die christliche Lehre hatte verkünden wollen, erwies sich als verödet; die Klöster der Bonzen waren leer, denn auch die Mönche beteiligten sich eifrig an den Kämpfen. Nach tagelangem Umherirren in der ausgestorbenen Stadt gelang es Xavier endlich, den Palast von Gosho ausfindig zu machen, in welchem Go-Nara, der erhabene Kaiser, residierte.

Der Große Voo genoß als Nachkomme der Sonnengöttin Amaterasu göttliche Verehrung; in seinen Harem zurückgezogen, zeigte er sich nur ganz selten dem Hofstaat, der ihn dann schweigend, zur Erde niedergeworfen, anzubeten hatte. Die fleckenlose Reinheit des Kaisers galt schon als beschmutzt, wenn ein gewöhnlicher Mensch ihn ansah. Niemals verließ er seinen Palast, denn er durfte die Füße nicht auf den Boden setzen, ohne sich zu entheiligen. Seine Frauen brachten ihm täglich neue Gewänder; seine Nahrung wurde ihm in Gefäßen dargereicht, die jeden Tag frisch aus dem Porzellanofen kamen und nach einmaligem Gebrauch zerschmettert werden mußten.

Xavier ersuchte einen der diensttuenden Hofbeamten, ihm eine Audienz beim Voo zu vermitteln; er sei beauftragt, dem Herrscher eine Botschaft des Papstes, des mächtigen Herrn über die Christenheit, zu überbringen, und er habe auch aus seiner Heimat wunderbare Ehrengeschenke mitgebracht. Der Hofbeamte meinte, er wolle sein möglichstes tun, doch werde die Entscheidung auf jeden Fall längere Zeit dauern; mittlerweile möge der Fremde mit seiner Gastfreundschaft vorliebnehmen.

Als Xavier sich dann nach dem genauen Zeremoniell erkundigte, das bei einem Empfang zu beobachten sei, begann der Beamte, der an seinem Gast Gefallen gefunden hatte, ihm genau zu erzählen, wie es bei Hof aussehe und wie der Kaiser lebe. Da mußte Xavier nun bald mit enttäuschem Staunen erkennen, daß der Voo, der erhabene Göttersohn auf dem Throne Japans, zwar gleich einem Götzen angebetet wurde, daß er aber, seitdem die Feudalherren die ganze Macht an sich gerissen hatten, nicht mehr war als ein Idol ohne jeden Einfluß und ohne die geringste politische Bedeutung.

Go-Nara, der Abkömmling der Sonnengöttin Amaterasu, hatte sogar, da infolge der Bürgerkriege die Steuern nicht mehr ordentlich eingingen, mit großen Geldschwierigkeiten zu kämpfen. Er besaß nicht einmal mehr die Mittel, die verfallenden Mauern des Palastes ausbessern zu lassen, und so konnte man durch große Sprünge und Risse von außen hineinsehen; da jedoch die Vorschriften des Zeremoniells forderten, daß der Kaiser stets vor profanen Blicken geschützt werde, hatten die Hofbeamten keinen anderen Ausweg mehr gefunden, als den Herrscher selbst mit Wandschirmen aus Papier zu umgeben.

Nach wie vor wurden dem Voo die Mahlzeiten in Porzellan-

schüsseln kredenzt, die nach einmaligem Gebrauch zerschmettert wurden; aber die Speisen auf diesen Schüsseln waren armselig und kärglich, denn es fehlte das Geld, um den Hofstaat und den Kaiser ordentlich zu verpflegen. Schließlich war dem Voo nichts anderes übriggeblieben, als durch seiner eigenen Hände Arbeit etwas Geld zu verdienen, indem er für reiche Liebhaber gegen angemessene Entlohnung Liederhandschriften kopierte.

Da die Besteller den Kaiser nicht von Angesicht zu Angesicht sehen durften, legten sie die zu bezahlenden Summen hinter einem Vorhang des Empfangssaales nieder und erschienen dann einige Zeit später wieder, um die vom Kaiser angefertigte Handschrift abzuholen. Mußte aber der Käufer einmal mit dem Voo persönlich einige Worte sprechen, um über den Preis der Abschrift handelseins zu werden, dann hatte er sorgfältig darauf zu achten, daß er den erhabenen Göttersohn während der ganzen Audienz niemals ansah.

Arges wußte der redselige Hofbeamte dem Missionar auch über die hungrigen Prinzessinnen und Hofdamen zu berichten, die oft genötigt seien, durch die Breschen der Palastmauer die Straßenhändler anzurufen und sie um mildtätige Spenden von süßen Kartoffeln zu bitten.

Xavier hörte diese betäublichen Mitteilungen mit aufrichtiger Rührung an und empfand lebhaftes Mitgefühl für die bedrängte Lage des Herrschers. Er hatte aber eine höhere Aufgabe vor sich und mußte daher aus diesen überraschenden Nachrichten die entsprechenden praktischen Schlußfolgerungen ziehen.

Seine Absicht war es ja, ganz Japan und China für die katholische Kirche zu gewinnen, und hierbei konnte ihm ein Kaiser nichts nützen, der zwar so erhaben war, daß ihn niemand anblicken durfte, der aber dabei von Schreibarbeiten lebte, dessen Hofstaat sich von erbettelten Kartoffeln nährte und dem jener Boden, auf welchen er den Fuß nicht setzen durfte, längst von mächtigen Aufrührern entrissen worden war.

So unterbrach der Missionar schließlich die endlosen Erzählungen des Hofbeamten und erkundigte sich, wer denn die Herrschaft über Japan ausübe, wenn nicht der Kaiser. Da erfuhr er nun, daß eigentlich der Schogun, der Generalissimus, das Land regiere. Als er sich aber über diesen Schogun näher zu unterrichten suchte, erwies es sich, daß der gegenwärtige Generalissimus Ashinaka Tashiteru ein fünfzehn-



DER TOD DES FRANZ XAVIER
Gemälde von Maratta



Véritable Portrait

P. Robert Nobili ^{du} de la Marche d'Ancone
Missionnaire de la Société dans le Maduré mort à
Mélapore en 1656. âgé de 80 Ans.

DER JESUITENMISSIONAR ROBERT DE NOBILI

jähriger Knabe sei, der ebenfalls nichts zu reden habe und sich gerade jetzt vor seinen Feinden auf der Flucht befinde. Genau genommen, so gestand der Beamte zuletzt wehmütig, hätten in Japan gegenwärtig nur die Emporkömmlinge, die Daimyos, wirkliche Macht.

Nun wußte Xavier endlich Bescheid. Er dankte seinem Gastgeber, und ohne länger auf die erbetene Audienz beim Voo zu warten, verließ er am nächsten Morgen Miako.

„Deus“ gegen „Dainitschi“

Schon auf dem Weg in die Hauptstadt war Xavier durch eine große und wohlhabende Stadt namens Jamagutschi gekommen; da er aber damals noch ungeduldig nach Miako strebte, hatte er auch dem Daimyo von Jamagutschi, Utschi Joshitaka, keine größere Beachtung gewidmet als allen übrigen Fürsten, die er auf seinen Reisen kennengelernt hatte.

Jetzt aber hatte er erkannt, daß die Daimyos die einzigen Autoritäten im Lande vorstellten, und jetzt erinnerte er sich auch an den Fürsten von Jamagutschi und an dessen vornehmen Hofstaat. Seitdem nämlich Miako durch die ewigen Bürgerkriege verwüstet worden war, hatte sich ein großer Teil des kaiserlichen Adels nach Jamagutschi geflüchtet, und so war dieser Ort im Laufe der letzten Jahre zur eigentlichen Hauptstadt von Japan geworden.

In größter Eile reiste Xavier nach Jamagutschi zurück. Die kostbaren Festgewänder, die er ursprünglich bei der Audienz vor dem Kaiser hatte anlegen wollen, zog er für den Empfang bei Utschi Joshitaka an; diesem Fürsten überreichte er auch die Botschaft des römischen Papstes, das Beglaubigungsschreiben des Statthalters von Goa und die für den Voo bestimmten Ehrengeschenke.

Als der Daimyo wahrnahm, welche hohen Ehren ihm der Fremde erwies, als er hörte, wie dieser in glitzernde Meßgewänder gehüllte christliche Priester ihn mit allen dem Kaiser zukommenden Titeln und Ehrenbezeugungen anredete, bedurfte es nur mehr geringer Überredungskunst, um ihn von der Nützlichkeit und Wahrheit des Christentums zu überzeugen.

Nachdem Xavier jedoch mit seiner Ansprache zu Ende war und dem Daimyo schöne Pergamentrollen mit den Grüßen des Papstes und des portugiesischen Statthalters überreicht hatte, kam der überwältigende Augenblick, da der Fremde aus seinem

Sack ein herrliches Geschenk nach dem anderen zum Vorschein brachte.

Sofort wurde der Hofbeamte herbeigerufen und erhielt den Auftrag, für alle kommenden Zeiten festzuhalten, mit welchen Worten der Gesandte aus dem Land der Südbarbaren den Daimyo angesprochen und welche wunderbaren Gaben er ihm als Zeichen der Ehrerbietung überreicht habe.

„Eine Uhr“, pinselte der Chronist, „die genau zwölfmal im Tag und zwölfmal in der Nacht schlägt; ein Musikinstrument, das ganz allein und ohne daß man es berührt, wunderbare Klänge von sich gibt; Gläser für die Augen, mit deren Hilfe ein Greis ebenso scharf sehen kann wie ein junger Mann.“

Mit lauter Stimme befahl der Daimyo, noch am nämlichen Tag in der ganzen Stadt bekanntzumachen, daß es dem Fremden erlaubt sei, seinen Glauben frei zu predigen, und daß alle Untertanen das Christentum annehmen dürften.

Durch Kaufleute, Landstreicher und Seekapitäne verbreitete sich die Nachricht von der Ankunft eines Wundermannes aus dem Lande der Südbarbaren bald in ganz Japan, und so hörte auch Otomo Joshishige, der Daimyo von Bungo, von Xavier und dessen erstaunlichen Schätzen. Als bald befahl dieser Fürst seinen Samurais, sie sollten, auf welche Art immer, den Heiligen an seinen Hof schaffen. „Ich habe große Sehnsucht, Sie zu sehen“, schrieb er selbst an den Missionar, „und vertraulich mit Ihnen zu sprechen. Ich bin von der Hoffnung auf Ihre baldige Ankunft ganz bewegt.“

Es schien, als habe der Himmel für einen besonderen Erfolg von Xaviers Reise nach Bungo vorsorgen wollen, denn eben als der Missionar dort ankam, lief auch ein portugiesisches Handelsschiff im Hafen von Bungo ein. Die Portugiesen taten auf Xaviers Wunsch sogleich alles, um dem von ihnen so hoch verehrten Priester zu einem entsprechenden pompösen Auftreten zu verhelfen. Sie führten ihn in einer festlich geschmückten Schaluppe, begleitet von vielen Sklaven in kostbaren Gewändern, nach Funai, der Residenz des Daimyo, und als es zum Empfang bei Otomo Joshishige kam, breiteten die portugiesischen Schiffsoffiziere ihre kostbaren Mäntel auf dem Boden aus, damit Xavier darauf Platz nehme.

Dies alles verfehlte nicht, auf den Fürsten Eindruck zu machen. Sogleich wurde für ganz Bungo völlige Gewissensfreiheit verkündet; der Daimyo selbst äußerte den Wunsch, den Priester aus dem Land der Südbarbaren für immer in

seiner engsten Umgebung zu behalten, ein Ansinnen, das Xavier freilich ablehnte.

Groß waren die Erfolge, die der Missionar während seiner kurzen Wirksamkeit in Japan errungen hatte: Schon gab es fünf Städte mit christlichen Gemeinden, und die Zahl der getauften Japaner belief sich auf über tausend; dabei waren dies nicht, wie in Indien, bloß Angehörige der untersten Stände, sondern zum großen Teil Edelleute und Hofbeamte.

Trotzdem konnte sich Xavier nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihm bisher der wichtigste Teil seiner Aufgabe nicht gelungen war: die Bonzen, die Hüter des „falschen Glaubens“, waren nicht nur nicht besiegt, vielmehr erwiesen sie sich jetzt als erbitterte und gefährliche Feinde.

Auf den Rat Anjiros hatte Xavier anfangs den christlichen Gott mit dem in Japan geläufigen Namen „Dainitschi“, „Schöpfer aller Dinge“, bezeichnet; die Bonzen hatten daraufhin befriedigt erklärt, dieser Gott der Südbarbaren sei nichts anderes als ihr eigener Gott, und das Christentum stelle eine Art buddhistischer Lehre dar. „Zwischen euch und uns“, sagten sie zu Xavier, „besteht nur der Unterschied der Sprache; unser Glaube ist der gleiche.“ Sie nahmen den „fremden Bruder“ anfangs auf das freundlichste auf, luden ihn in ihre Klöster ein und bereiteten ihm dort festliche Empfänge. Damals geschah es auch, daß einzelne Bonzen zum Christentum übertraten und sich von Xavier taufen ließen.

Als Xavier jedoch selbst in die Lehren des Buddhismus und des Shintoismus eingedrungen war, erkannte er zu seinem Entsetzen, daß der gute Anjiro ihn mit seinen Auskünften in die Irre geführt hatte. Wohl hatte Anjiro sich als ein wirklicher Paulus erwiesen, der mit feurigen Zungen das Christentum verkündete, aber im Grunde war er, wie sich jetzt zeigte, doch recht ungebildet, und die meisten seiner Auskünfte waren wenig genau gewesen. Nur so hatte es geschehen können, daß Xavier sich eine Zeitlang über den wahren Charakter der japanischen Religionen und des Bonzentums schwerwiegenden Täuschungen hingegen hatte.

Nun sah er, wie die von Anjiro behauptete Übereinstimmung zwischen diesen heidnischen Bekenntnissen und dem Christentum doch nur auf belanglosen Äußerlichkeiten beruhte. Der Buddhismus kannte ja weder einen Heiland, dessen Leiden die Menschheit erlösen sollte, noch das Streben nach einer ewigen Seligkeit; das Ziel des Buddhisten war nicht der Him-

mel, sondern das Nirwana, das völlige Verlöschen im Nichts. Die Anhänger des Shinto beteten gar Sonne und Mond, sagenhafte Kriegshelden und unvernünftige Tiere an, ein Glaube, der bei dem katholischen Missionar nur Abscheu und Verachtung hervorrufen konnte.

Xavier wurde daher vorsichtiger und gebrauchte jetzt, um jedes Mißverständnis zu vermeiden, für Gott nur mehr das lateinische „Deus“. Um seinen anfänglichen Fehler gutzumachen, beeilte er sich, überall zu erklären, der „Dainitschi“ der Bonzen sei kein Gott, sondern eine Ausgeburt des Satans.

Damit war aber auch das gute Einvernehmen mit der japanischen Priesterschaft vernichtet; diese stand ihm von nun an auf das feindseligste gegenüber und bot alles auf, ihn zu bekämpfen und seine Lehren in heftigen Kontroversen zu widerlegen.

Vor den Toren Chinas

In diesen Wortgefechten, die sich nun überall entspannen, brachten die Bonzen oft ein Argument vor, das Xavier stutzig machte. Unmöglich könne, meinten sie, die Lehre vom christlichen „Deus“ die richtige sein, da doch die Chinesen nichts von ihr wüßten; dies verfehlte auf die japanischen Zuhörer selten seine Wirkung. So erkannte Xavier jetzt, wie sehr man hier in allen Ansichten und Urteilen von dem chinesischen Vorbild abhängig war; hatte doch Japan seine Religion, Schrift und fast seine ganze geistige Kultur von China übernommen.

Allmählich entstand unter dem Eindruck solcher Diskussionen in Xavier der Gedanke, den Versuch zu einer Eroberung Japans auf dem Wege über China zu unternehmen. Wenn es ihm gelang, die Chinesen zu bekehren, würde Japan, das China in allem nachahmte, ganz von selbst folgen. So suchte er denn jetzt immer eifriger Nachrichten über die Zustände im Reiche der Mitte zu sammeln, und was ihm die portugiesischen Kaufleute, mit denen er hierüber sprach, zu berichten wußten, klang verlockend genug.

China, hörte er da, sei das vorbildliche Land der Gerechtigkeit und es sei in dieser Beziehung der ganzen Christenheit überlegen. Die Religion der Chinesen sei eigentlich eine alt ehrwürdige Morallehre, während die Götter dort nur geringes Ansehen genössen. Zum Unterschied von Japan gäbe es in China einen Kaiser, der wirklich die Macht über das ganze

Reich in Händen habe; das Volk sei friedliebend und den Wissenschaften, besonders dem Recht und der Himmelsforschung, ungemein zugeneigt.

„Ich glaube“, schrieb Xavier damals in die Heimat, „daß ich noch in diesem Jahre nach der Residenz des Königs von China aufbrechen werde. Dies ist ein Land, wo sich der Glaube Jesu Christi weit ausbreiten kann. Wenn die Chinesen einmal das Christentum angenommen haben werden, wird dies auch für die Zerstörung der japanischen Sekten von großem Vorteil sein... China muß gewonnen werden wie einst das römische Reich: Mit der Bekehrung des Königs wird auch das Volk nachfolgen.“

Auf der Rückreise von Japan nach Indien traf Xavier mit einem portugiesischen Kaufmann namens Pereira zusammen und erzählte diesem, wie sehnlichst er nach China zu gelangen wünsche. Der Portugiese hörte ihn mit größter Aufmerksamkeit an und entwickelte hierauf den Plan, eine offizielle Gesandtschaft Portugals an den chinesischen Kaiser zu organisieren und auf diese Art in das für alle Ausländer streng verschlossene Reich einzudringen. Pereira selbst hätte sich gerne in der Rolle eines portugiesischen Botschafters gesehen und war daher bereit, alle mit dieser Gesandtschaft verbundenen Kosten aus eigener Tasche zu bestreiten. Er meinte, Xavier sei doch mit dem Vizekönig in Goa sehr befreundet und werde sicher imstande sein, bei diesem die Ausstellung der nötigen Beglaubigungsschreiben für Pereira zu erwirken. Wenn ihm dies gelungen sei, möge Xavier selbst Pereira nach Peking begleiten und dort dem Kaiser von China das Evangelium verkünden.

Mit Eifer ging Xavier auf diesen Vorschlag ein. Gleich bei seiner Rückkehr nach Goa suchte er den Vizekönig auf und bewog diesen auch wirklich zur Genehmigung des Unterfangens; dann reiste er wieder nach Malakka, wo ihn Pereira bereits erwartete, um mit ihm die Überfahrt nach China anzutreten.

In Malakka jedoch ergab sich eine ganz unerwartete Schwierigkeit: Der dortige Hafenkommandant hatte seine eigenen Pläne zur Eröffnung eines gewinnbringenden Handelsunternehmens mit China und war daher entschlossen, die Abreise eines Konkurrenten mit allen Mitteln zu verhindern. Vergebens berief sich Xavier auf seine Würde als päpstlicher Nuntius, was er bis dahin noch nie getan hatte, und drohte mit der Ex-

kommunikation. Der Kommandant war mehr gewinnsüchtig als fromm, ließ sich nicht einschüchtern und erklärte rundweg, er kümmere sich den Teufel um die päpstlichen Patente; Pereira werde, solange er selbst Befehlshaber in Malakka sei, nicht abreisen.

Xavier war keineswegs gewillt, seinen großen Vorsatz, China für das Christentum zu gewinnen, an den kleinlichen Eifersüchteleien zwischen einem Hafenkommandanten und einem Kaufmann scheitern zu lassen. Wenn es nicht mit Pereira ging, dann mußte er eben ohne Pereira nach China gelangen. Auf einem portugiesischen Handelsschiff fuhr er zunächst nach der vor dem Hafen von Kanton gelegenen Insel San-Choan, auf welcher sich seit längerer Zeit ein heimlicher Warenaustausch zwischen portugiesischen und chinesischen Kaufleuten angebahnt hatte.

Gleich nach seiner Ankunft dortselbst knüpfte er Verhandlungen mit den chinesischen Schiffspatronen an und suchte nach einer Möglichkeit, sich nach Kanton übersetzen zu lassen; die chinesischen Händler verhielten sich jedoch ablehnend, denn sie riskierten ihre Köpfe, wenn sie es wagten, ungeachtet des strengen Verbotes einen Fremden in das Reich der Mitte zu schmuggeln.

Unmittelbar an der Pforte Chinas harrete nun Xavier in einer armseligen Schilfhütte von Tag zu Tag auf eine Möglichkeit, seinen Fuß in das Land der Verheißung zu setzen. In jenen Tagen schrieb er an Pereira, der immer noch hoffte, seinen gescheiterten Plan im folgenden Jahre verwirklichen zu können: „Wenn Sie in China eintreffen, werden Sie mich entweder in Kanton im Kerker oder in Peking am Kaiserhofe finden.“ Endlich gelang es ihm, einen chinesischen Schmuggler gegen eine Entlohnung von zwanzig Zentnern Pfeffer zu gewinnen. Der Chinese erklärte sich bereit, ihn des Nachts in einer kleinen Barke heimlich nach Kanton zu bringen und ihn dort die ersten Tage in seiner Hütte zu beherbergen. An einem festgesetzten Tag wollte er kommen und den Missionar abholen.

Aber der Schmuggler erschien nicht wieder; ein Monat des bangen Wartens verging, und noch ein zweiter. Es war bereits Oktober geworden, die portugiesischen Handelsleute hatten ihre Geschäfte auf der Insel erledigt, und ein Schiff nach dem anderen zog die Segel auf, um gegen Süden zu entschwinden. Zuletzt blieb Xavier, bloß betreut von seinem Diener, allein

auf der vereinsamten Insel zurück. Täglich ging er an das Ufer und saß dort stundenlang schweigend, den Blick wehmütig nach Westen gewendet, dorthin, wo das große heidnische Reich lag, das für Christus gewonnen werden sollte.

Das Wetter wurde kalt und unfreundlich, und eines Tages erkrankte Xavier. Von Schüttelfrost und Übelkeiten befallen, konnte er bald keine Nahrung mehr zu sich nehmen; sein Zustand verschlechterte sich von Tag zu Tag. Auf seinem Strohlager harnte er unter Fieberschauern noch immer des chinesischen Fahrzeugs, das ihn abholen und über das von Herbststürmen aufgepeitschte Meer nach Kanton bringen sollte.

Eines Morgens verfiel er in Delirien; da begann er mit einem Male, die Augen zum Himmel erhoben, mit freudigem Gesicht laut in vielen Sprachen zu predigen; es mochte tamilisch, malaiisch, japanisch und baskisch gewesen sein.

Am achten Tage seiner Krankheit verlor er die Sprache und erkannte auch seinen Diener nicht mehr. Am frühen Morgen des 1. Dezember 1552 starb er.

Jesuiten als Brahmanen und Yogis

Der Tod hatte Xavier an der Verwirklichung seines großen Planes gehindert, aber das von ihm begonnene Werk sollte trotzdem mit erstaunlichem Erfolg fortgesetzt werden. Denn mit einem Male stand an der Stelle des Dahingegangenen eine ganze Schar. Dutzende und Hunderte jesuitischer Missionare waren nun bestrebt, das zu erreichen, was Xavier nicht mehr hatte vollbringen können; jeder war von dem gleichen Feuer der Begeisterung getrieben, und jeder besaß in gleicher Weise die Fähigkeit, mit dem Kaufmanne Kaufmann, mit dem Soldaten Soldat zu sein, dem Fürsten Ratgeber, dem Sklaven Freund und Vertrauter zu werden, den stolzen Japanern mit Hochmut gegenüberzutreten und die gelehrten Bonzen in dialektischen Debatten zu besiegen.

Überall dort, wo Portugiesen dem Laster verfallen waren, wo Inder, Malaien und Japaner ihren Götzen huldigten, erschienen die Jesuitenmissionare, um den Christenglauben zu predigen. Unermüdlich, opferbereit, schmiegsam und klug waren sie alle; mußte einer von seinem Posten scheiden, sei es, daß er alt und müde geworden war, sei es, daß man ihn von Rom aus zu einer anderen Aufgabe bestimmte, sei es aber auch, daß fanatische Heiden ihn ins Gefängnis warfen oder gar zu Tode marterten, so trat doch immer sogleich ein

anderer an seine Stelle, der stets ebenso mutig, klug und listenreich wie sein Vorgänger war.

Jahrhunderte hindurch haben solcherart jesuitische Missionare einander in allen Weltteilen abgelöst, und doch scheint es, als verberge sich von den Tagen Xaviers bis zum heutigen Tag hinter den nach der Verschiedenheit der Länder und Sitten stets wechselnden zahllosen Masken immer das gleiche Gesicht.

In Ormuzd an der persisch-indischen Grenze zog jetzt Pater Barzäus mit dem Glöckchen durch die Straßen. In dieser wegen ihres Reichtums berühmten Stadt trafen sich Kaufleute aller Rassen und Bekenntnisse: Perser, Juden, Brahmanen, Jainas, Parsis, Türken, Araber, armenische Christen, Griechen, Italiener und Portugiesen. Barzäus wußte sie alle zu gewinnen. Die Kaufleute holten sich bei ihm Rat in ihren verwickelten Geschäftsangelegenheiten; mit den Juden aber war er Jude, so daß die Rabbis über das umfassende talmudische Wissen dieses christlichen Priesters in das größte Staunen gerieten und ihn zuletzt einluden, er möge ihnen in ihrer Synagoge vor der ganzen Gemeinde die heiligen Bücher auslegen.

Die Mohammedaner wieder sahen in Barzäus binnen kurzem geradezu einen neuen Propheten, und als er einmal in ihrer Moschee erschien, hoben sie ihn auf ihre Schultern und feierten ihn als wiedererstandenen Täufer Johannes. Sogar das Vertrauen der Brahmanen wußte Barzäus zu gewinnen, indem er ihre Tempel aufsuchte und dort mit den Gelehrtesten unter ihnen über die Analogien zwischen der christlichen und der indischen Trinitätslehre debattierte. Zuletzt mußte Barzäus sich einen regelrechten Wochenplan anlegen: Donnerstag predigte er den Mohammedanern, Samstag den Juden, Montag den Brahmanen und an den übrigen Tagen den Christen.

Schon Xavier hatte von einem gelehrten Inder manches über die Brahmanen erfahren. „Er enthüllte mir unter dem Siegel der Verschwiegenheit“, schrieb Xavier damals, „daß die wahre Lehre stets streng geheimgehalten werden müsse . . . Es gibt eine geheime Sprache, die dem Unterricht dient, wie bei uns das Lateinische. Er hat mir genau die Gebote dieser Lehre aufgezählt und mir zu jedem eine gute Erklärung gegeben . . .“

Diese Andeutungen hatten jedoch auf Xavier nur geringen Eindruck gemacht; er sah seine wichtigste Aufgabe in Indien

noch darin, sich vor allem an die Sklaven und die Perlenfischer, an das Heer der Armen und Entrechteten zu wenden, die für die Heilslehre des Christentums besonders empfänglich schienen. Der wahren Bedeutung des Brahmanentums war er sich in keiner Weise bewußt: „Es gibt hier eine Rasse von Menschen, die sich Brahmanen nennen . . . Es ist die verworfenste Rasse der Welt.“ So schrieb er einmal an seine Ordensbrüder.

Die Jünger jedoch, die nach seinem Tod in Indien wirkten, erkannten schon klarer, wie wenig die größten Bekehrungserfolge bei Fischern, Sklaven und selbst bei Fürsten zu besagen hatten, solange die Brahmanenkaste sich dem Christentum verschloß. Denn diese Jesuiten würdigten jetzt bereits die ungeheure Bedeutung des indischen Kastenwesens, die Xavier noch ganz übersehen hatte; wenn es nicht gelang, die höchste Kaste zu bekehren, dann konnten die Erfolge bei den niederen Kasten immer nur vereinzelt bleiben und nicht von Dauer sein.

Die Brahmanen aber verhielten sich dem Christentum gegenüber außerordentlich mißtrauisch; die portugiesischen Kolonisten und Soldaten, die sich zu dieser Religion bekannten, konnten gemäß den indischen Begriffen nur als *Parias* angesprochen werden, denn sie aßen Fleisch, tranken Wein und verkehrten wahllos mit allen Kasten, während der Brahmane sich bereits beschmutzt fühlte, wenn nur der Schatten eines *Paria* auf ihn gefallen war. So mußten die Brahmanen auch in den christlichen Priestern *Parias* erblicken, und der Übertritt zum Christentum schien ihnen mit dem Verlust der Kaste gleichbedeutend.

Der Jesuitenmissionar Robert de Nobili, Neffe des Kardinals Bellarmin und Sproß einer alten italienischen Adelsfamilie, unternahm es nun als erster, auch die Brahmanen zu bekehren, indem er ihnen selbst als Brahmane entgegentrat. Als er nach langer Vorbereitung in der südindischen Stadt Madure erschien, glich er in nichts jenen Ordensbrüdern, die in zerlumpten Kutten durch das Land zogen, in den Spitälern die Beichte von Armen und Sklaven entgegennahmen und mit der Schelle durch Fischerdörfer eilten. Gleich den Hindus von hoher Kaste trug er ein langes Gewand aus gelblichem Leinen, einen Turban auf dem Haupt und hölzerne Sandalen an den Füßen.

Wenn die Brahmanen ihn fragten, ob er nicht etwa ein Portugiese sei, wies er diese Zumutung mit beleidigtem Stolz

zurück und erklärte, er sei ein römischer Fürst und Brahmane; einzig die Bewunderung für die Brüder in Indien, von deren tiefer Weisheit er in seiner Heimat gehört, habe ihn hierhergeführt.

Bald erkannten die Brahmanen, daß nicht nur die Kleidung und Haltung des Fremden ganz der ihrer Kaste entsprach, sondern daß er auch alle Gebote und Verbote der Hindulehre auf das strengste einhielt. Gleich ihnen aß er niemals Fleisch, berührte er keinen Wein und lebte er ausschließlich von Reis, Milch, Gemüse und Wasser. Er ließ sich in dem vornehmen Viertel der Brahmanen nieder und umgab sich mit einer rein brahmanischen Dienerschaft. Niemals sprach er mit einem Angehörigen der niederen Kasten, ja, er vermied sogar auf das strengste jeden Verkehr mit jenen weißen Priestern, die in ihren zerfetzten Kutten um das Seelenheil der Parias bemüht waren.

Am meisten aber verwunderten sich die Brahmanen über seine außerordentliche Kenntnis ihrer eigenen heiligen Lehre. Nobili beherrschte ihre Sprache fließend und fast ohne jeden fremden Akzent, verstand sich auf die Lektüre der schwierigsten Sanskrittexte und übertraf die gelehrtesten Priester, indem er bei allen religiösen und philosophischen Diskussionen eine Fülle von Zitaten aus den großen Werken der nationalen Dichtung einzuflechten wußte.

Mit wahrer Andacht lauschten sie dem Missionar, wenn er in dem Tonfall eines weltabgewandten Weisen Sätze aus den Veden, aus den Apastamba-Sûtras und den Purânas rezitierte; überdies verfaßte er selbst gelehrte Erbauungsschriften in Sanskrit und zeichnete sie auf Palmenblättern auf. Bisweilen entzückte er seine Zuhörer auch durch den Vortrag indischer Gesänge, denn er kannte die ältesten „Ragas“ und verstand sich trefflich darauf, sie nach allen Regeln der Kunst stundenlang zu variieren.

Er hatte so unzweifelbare Beweise für seine außerordentliche Bildung abgelegt, daß die Brahmanen keinen Augenblick an der Wahrheit seiner Worte zu zweifeln wagten, wenn er nun gelegentlich auf die Übereinstimmungen zwischen den heiligen Schriften Indiens und der christlichen Lehre zu sprechen kam. Im Grunde, erläuterte er, handle es sich hier und dort um das nämliche Bekenntnis, nur bilde das Christentum eine weitere Ausgestaltung und Vervollkommnung des brahmanischen Glaubenssystems. Bald gab es in Madure kaum mehr

einen Brahmanen, der in Nobili nicht seinesgleichen gesehen hätte, und schon meinte mancher, dieser Fremde sei eigentlich vollkommener als sie alle.

Jene, die so dachten, waren dann gerne bereit, dem Beispiel eines so frommen und gelehrten Mannes zu folgen und selbst zu „christlichen Brahmanen“ zu werden. So gelang es Nobili, das zu erreichen, was vor ihm allen anderen Missionaren mißlungen war: Eine Anzahl vornehmer Inder der höchsten Kaste ließ sich taufen, und von nun an konnte niemand mehr behaupten, daß das Christentum nur für die Parias gut sei.

Anfangs aber hatte es den Anschein gehabt, als müsse dieser große Erfolg mit einer Aufopferung der Missionstätigkeit bei den unteren Kasten erkämpft werden; hatte doch Nobili jeden Umgang mit diesen streng vermieden.

Er selbst fand jedoch bald einen Ausweg aus diesem schwierigen Dilemma: er wußte, daß es in Indien eine Klasse von Menschen gab, die mit allen Kasten in Berührung kommen durfte, ohne sich zu verunreinigen; es waren dies die Yogis, die Büsser. Er schlug daher seinen Ordensbrüdern vor, es sollten von nun an zwei getrennte Gruppen von Missionaren geschaffen werden, von denen die eine als Brahmanen und die andere als Yogis aufzutreten hätte.

Während Nobili selbst auch weiterhin nur mit seinen brahmanischen Freunden Umgang pflegte, erschien eines Tages der Jesuit da Costa in der Tracht eines Yogi, und bald folgten ihm weitere jesuitische Yogis nach, die nun auch bei den unteren Kasten Bekehrungen erzielten. So kam es, daß die Mission in Madure rasch einen großen Aufschwung nahm.

Als Nobili sein Arbeitsfeld verließ, gab es in diesen Gegenden bereits mehr als vierzigtausend bekehrte Eingeborene, unter ihnen eine große Anzahl von Brahmanen. Von den neun Missionaren, die weiter in Madure wirkten, gaben sich sieben als Yogis und zwei als Brahmanen aus.

Die meisten von ihnen beherrschten das Sanskrit mit großer Vollkommenheit und kannten, gleich Nobili, die heiligen indischen Bücher so genau, daß sie überall als besonders weise Schriftgelehrte galten. Triumphierend konnte damals der Missionar Pater Calmette nach Rom berichten: „Seitdem sich der Veda in unseren Händen befindet, haben wir aus ihm Stellen ausgezogen, die dazu dienen, die Heiden von denjenigen Grundwahrheiten zu überzeugen, welche ihren Götzendienst

zerstören müssen; denn die Einheit Gottes, die Eigenschaften des wahren Gottes und ein Zustand der Seligkeit und Verdammnis, alles ist im Veda enthalten.“

Am Hofe des Großmoguls

Wenn es im Süden Indiens galt, die Lehre Christi vorsichtig und unauffällig als eine Art von verbessertem Brahmaismus einzuschmuggeln, so mußte im Norden, am Hof des großen Mogulkaisers Akbar, das Christentum in offenen Diskussionen gegen die Vertreter der verschiedensten Glaubensbekenntnisse verfochten werden.

Denn Kaiser Akbar, der Urenkel des furchtbaren Timur Lenk, hatte seit seinem dreizehnten Lebensjahr unausgesetzt nach dem wahren Glauben gesucht; diesen wollte er selbst annehmen und in seinem Reich einführen, damit sein Volk das vollkommenste aller Völker werde. In den Lehren des Islam aufgewachsen, hatte er bei diesem Bekenntnis doch niemals wahre Befriedigung finden können; ebenso sehr widerstrebte es ihm, den Glauben der unterjochten Inder anzunehmen, denn hier wie dort glaubte er, willkürliche Menschenwerke vor sich zu haben. Lange Jahre sann er in seinem herrlichen Palast von Fathpur-Sikri darüber nach, wie er zur Erkenntnis der richtigen Religion, zu einem allen äußeren Einflüssen entzogenen, in ursprünglicher Reinheit strahlenden Gottesglauben gelangen vermöchte.

Einige Zeit meinte er, daß die wirkliche Urreligion nur von unverbildeten Kindern gefunden werden könne, und auf Grund solcher Erwägungen ließ er ein seltsames Experiment anstellen: Auf seinen Befehl wurden dreißig Kinder, ehe sie noch sprechen gelernt hatten, an einen von der äußeren Welt völlig abgeschlossenen Platz gebracht und dort aufgezogen, wobei die Pflegerinnen mit ihnen niemals auch nur ein Wort reden durften. Vergebens wartete Akbar, welche Sprache und Religion diese Kinder von selbst hervorbringen würden.

Nun wollte der Kaiser einen anderen Versuch unternehmen: Er lud Vertreter sämtlicher ihm bekannter Religionen an seinen Hof und forderte sie auf, in seiner Gegenwart miteinander zu diskutieren. Aus diesem Wettstreit der Priester hoffte er entnehmen zu können, welches der wahre Glaube sei. So kam es zu den eigenartigen Religionsgesprächen in Fathpur-Sikri: Brahmanen, Buddhisten, Mohammedaner und Parsis versammelten sich dort, um alle Vorzüge ihres eigenen Be-

kenntnisses und alle Nachteile der übrigen Glaubenslehren vor dem Kaiser zu entwickeln.

Als Akbar eines Tages erfuhr, daß es an der indischen Küste noch einen neuen Glauben mit sehr klugen Priestern gebe, sandte er sogleich einen Boten nach Goa und ließ auch die Jesuiten feierlich zur Teilnahme an dem Religionsgespräch einladen. Die Patres erkannten die ungeheure Bedeutung dieses Ereignisses: Wenn es ihnen gelang, Akbar von der Überlegenheit der christlichen Lehre zu überzeugen, so konnte dadurch mit einem Schlag das ganze mächtige Mogulreich für den Katholizismus erobert werden. Schon träumten die Jesuiten davon, in Akbar einen zweiten Kaiser Konstantin zu finden, und so entsendeten sie ihre gewandtesten Dialektiker und Theologen, Rudolf Aquaviva, Hieronymus Xavier, einen Neffen des großen Apostels, Emanuel Pinheiro und Benedikt Goès, zu Akbar.

Schon bei den ersten Diskussionen zeigten die Jesuiten ihre Überlegenheit über die Brahmanen, Buddhisten, Mohammedaner und Parsen, denn sie waren sowohl in den Veden als auch in der Lehre Buddhas, im Koran und in den sagenhaften Sprüchen Zoroasters auf das trefflichste beschlagen. Stets wußten sie es so einzurichten, daß, wenn sie etwa mit den Parsen debattierten, diese ihnen anfangs freundlich zunickten; klang doch alles, was die christlichen Missionare sagten, wie eine Bestätigung der Parsi-Religion. Galt die Rede der Jesuiten den Mohammedanern, dann standen ihre Ausführungen wieder mit den Lehren des Propheten in vollstem Einklang, und die Mullahs lächelten zufrieden. Sogar die Brahmanen hatten das Gefühl, als hätte noch nie jemand den Inhalt ihrer heiligen Bücher so schön und klar dargestellt wie diese weißen Priester.

Zuletzt aber schlossen die Jesuiten mit der Behauptung, die Lehren der katholischen Kirche enthielten dieselben Wahrheiten wie die Bekenntnisse der Mohammedaner, Hindus und Parsen, nur hätten diese Wahrheiten im Christentum ihren reinsten Ausdruck gefunden. Dann schüttelten die Parsen, Brahmanen und Mohammedaner freilich die Köpfe, denn auf eine solche Konklusion waren sie nicht gefaßt gewesen.

Kaiser Akbar jedoch war nahe daran, sich für das Christentum zu entscheiden. Er gewährte den Missionaren das uneingeschränkte Recht zu predigen und zu taufen, erlaubte seinen Untertanen den Übertritt zum Katholizismus und ge-

stattete die Errichtung einer Kirche und eines Jesuitenkollegs in Agra. Was ihn behinderte, sich selbst zum Christentum zu bekennen, waren allein die Dogmen von der Dreieinigkeit Gottes und von der Menschwerdung des Schöpfers in der Person Christi; auch die von Jesus gepredigte Demut erschien dem Herrscher als eines Gottessohnes unwürdig und erregte sein Mißfallen. Viele Tage und Nächte hindurch unterhielt sich Akbar mit den Jesuiten über diese Fragen und bat sie eindringlich, ihn durch befriedigende Erklärungen von seinem Bedenken zu befreien.

Der Ausbruch eines Krieges rief den Kaiser ins Feld. So groß aber war sein Eifer, die Geheimnisse der ihm nicht ganz verständlichen christlichen Dogmen doch noch zu ergründen, daß er die Patres auf seinem Heereszug mitnahm. Sie ritten neben ihm durch die Steppen von Hindostan, und in sternenhellen Nächten am Lagerfeuer stellte er immer von neuem tausend Fragen an sie.

Niemals noch hatte Gott seinen getreuen Missionaren eine so schwere Verantwortung auferlegt: Hier bestand die Möglichkeit, einen mächtigen, edlen Herrscher für die einzig wahre Lehre zu gewinnen, und es bedurfte hierzu vielleicht nur eines einzigen Wortes, das dem Kaiser den Sinn der Dogmen erschlossen hätte. Dieses Wort finden hieß aber, daß aus Akbar dem Großen ein zweiter Konstantin der Große werden konnte! Mit allem Eifer, mit dem Aufgebot ihrer ganzen Gelehrsamkeit und Redekunst antworteten die Jesuiten auf die unaufhörlichen Fragen des Kaisers; dennoch fanden sie dieses eine Wort nicht, das die Bedenken des Großmoguls zerstreut hätte. So starb Kaiser Akbar unbekehrt, und mit seinem Tode brach eine der größten Hoffnungen der indischen Jesuitenmission zusammen.

Von Agra aus sind jesuitische Missionare auch als die ersten Europäer nach Zentralasien und Tibet eingedrungen; am Hofe des Großmoguls hatten sie Nachrichten über ein wunderbares Reich Catay erhalten, dessen Glaube dem Christentum enge verwandt sein sollte. Auf der Suche nach diesem Catay schloß sich der Laienbruder Goès einer der nach Norden ziehenden Karawanen an und gelangte über Kabul, über das Pamir-plateau, Turkestan und die Wüste Gobi bis zur Westgrenze Chinas. Dieser ersten Expedition folgte im Jahre 1624 eine weitere von Pater Antonio de Andrade unternommene Forschungsreise. Durch das Tal des oberen Ganges vordringend,

überschritt Andrade auf dem Mana-Paß in einer Seehöhe von mehr als fünftausend Metern den Himalaja und gelangte endlich nach der Stadt Tchaprang in Westtibet, wo er sich die folgenden neun Jahre hindurch aufhielt.

Zwei andere Jesuiten zogen später von Bengal aus über Nepal nach dem östlichen Teil Tibets. Ihre und die Berichte Andrades waren die ersten und für lange Zeit die letzten verlässlichen Mitteilungen, die in Europa über jene Länder bekannt geworden sind.

Von der Teezeremonie zum Martyrium

„Neun Fuß groß, der Kopf im Verhältnis zum Körper klein, das Gesicht rot, die Augen rund, die Nase lang. Von der Seite gesehen, hatte er herabhängende Schultern; sein Mund reichte bis zu den Ohren, und seine sehr weißen Zähne glichen denen eines Pferdes. Seine Fingernägel erinnerten an die Krallen eines Bären. Er sah sehr demütig drein, und seine Stimme klang wie das Gurren einer Taube. Wenn er die Arme erhob, hätte man meinen können, eine Fledermaus mit ausgespreizten Flügeln vor sich zu haben. Es war ein sehr scheußlicher Anblick.“

Mit diesen Worten schildert ein japanischer Chronist im Jahre 1552 den Jesuitenpater Organtino; damals erschienen diese Ankömmlinge aus dem Lande der „Südbarbaren“ den Japanern noch immer als seltsame und in mancher Hinsicht unheimliche Wunderwesen.

Kurze Zeit später konnte aber der nämliche Missionar Organtino hoffnungsfroh nach Rom berichten: „In zehn Jahren wird ganz Japan christlich sein.“ Denn nun suchten die Söhne der vornehmsten japanischen Familien Aufnahme in das neugegründete Jesuiten-Noviziat zu erlangen, und ihre Töchter, Frauen und Schwestern schlossen sich in Scharen einer Vereinigung der japanischen Christinnen an, die unter der Leitung der Patres an der Bekehrung des ganzen Landes arbeitete.

Mittlerweile hatten die Missionare es eben schon vollkommen gelernt, sich dem japanischen Leben so anzupassen, daß sie es in ihren Manieren, in ihrer Höflichkeit und selbst in ihrer Aussprache des Japanischen den vornehmsten Leuten gleichtaten. Sie bewegten, verbeugten und setzten sich ganz gemäß den Vorschriften der japanischen Etikette, sie kannten alle Feinheiten des Teezeremoniells, und sie wußten ganz wie die

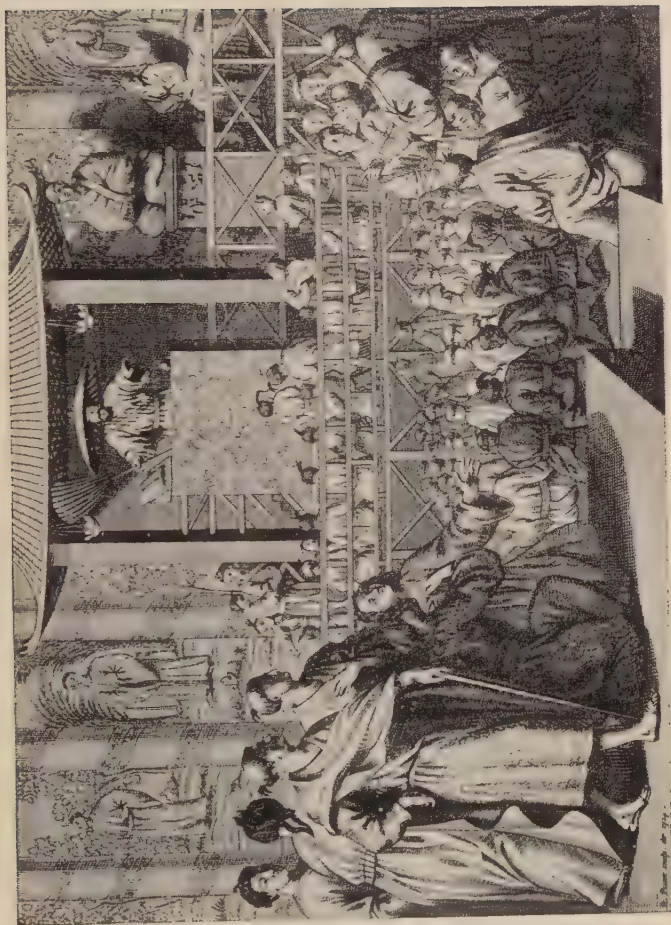
Eingeborenen, welche Höflichkeitsformeln im Gespräch anzuwenden seien und in welcher Art man die Substantive und Verben je nach dem Rang der angeredeten Persönlichkeit abzustimmen habe.

Da sie die Schaulust der Japaner kannten, boten sie alles auf, um die christlichen Feiertage zu pomphaften Festen auszugestalten. Am Karfreitag ließen sie in ihren Kirchen japanische Krieger in prachtvollen Uniformen vor dem Heiligen Grab Wache halten; dann führte eine Prozession festlich gekleideter Kinder die Marterwerkzeuge des Heilands rings um den Kirchenplatz, wobei bekehrte Jungfrauen im Chor die Leidensgeschichte Jesu in japanischer Sprache vortrugen.

Sooft ein Pater starb, veranstalteten seine Mitbrüder ein feierliches Begräbnis, um das mancher Schogun den Dahingegangenen hätte beneiden können, denn die Jesuiten wußten jetzt auch, wie sehr in Japan die Bedeutung eines Menschen nach dem Pomp seines Leichenbegängnisses beurteilt wurde.

Die gebildeten Kreise des Landes wurden durch das vielseitige Wissen der Missionare gewonnen. Die Jesuiten errichteten Schulen, führten Diskussionskurse ein und ließen aus Europa eine Druckerpresse kommen, die nun japanische Bücher erzeugte: Grammatiken, Lexika, literarische Schriften, theologische Abhandlungen, die Fabeln Äsops in japanischer Übersetzung, aber auch Auszüge aus den klassischen Büchern der Chinesen, besonders aus den Schriften des Konfuzius. In vielen tausend Exemplaren gedruckt, verbreiteten sich diese billigen Bücher über ganz Japan.

Mit der gleichen Geschicklichkeit verstanden die Jesuiten sich auch darauf, die ungebildeten Schichten für sich zu gewinnen; sie verschmähten hierbei kein Mittel, um auf die Menge einzuwirken, und wußten auch den wütesten Aberglauben des Volkes für ihre Zwecke auszunützen. Als sich einmal einige Bonzen erbötig machten, den Pater Almeda zu verzaubern, erklärte sich dieser hierzu sofort bereit und behauptete seinerseits, er werde die Dämonen mit dem Kreuz besiegen. Die Bonzen bestrichen den Missionar mit Salben, legten ihm Götzenbilder auf, wickelten ihm Schlangen um den Hals und stimmten allerhand Beschwörungsformeln an, Almeda aber schwang unausgesetzt sein Kreuz, erklärte, er habe mit dessen Hilfe die Dämonen verjagt, und erreichte dadurch, daß sich einige Leute aus dem Publikum sogleich taufen ließen.

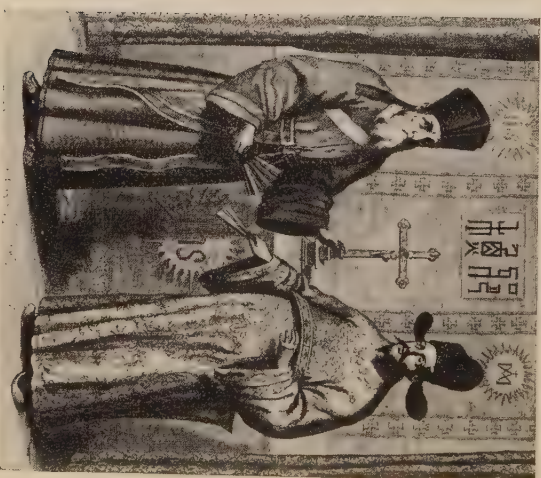


EIN JAPANISCHER PREDIGER

Französischer Stich



DIE JESUITEN IN JAPAN
Japanische Darstellung aus dem 16. Jahrhundert



DER JESUITENMISSIONAR RICCI
und ein von ihm bekehrter Chinese

Kam in diesem oder jenem Fürstentum ein neuer Daimyo zur Herrschaft, dann erschien auch bald ein Jesuit und erzählte ihm von den gewaltigen Vorteilen, die der Handel mit Portugal seinem Land bringen könne. Immer häufiger fanden sich Landesherren, die nicht nur selbst das Christentum annahmen, sondern sogar die buddhistischen Tempel zerstören und die Bonzen verjagen ließen.

Als einmal ein Daimyo Miene machte, dem Christentum Schwierigkeiten in den Weg zu legen, kam ein Pater an seinen Hof und bemerkte ganz beiläufig, daß der Handelsverkehr mit Portugal auch zur Lieferung von Schießgewehren dienen könne; die christlichen Fürsten in den umliegenden Provinzen hätten hiervon schon reichlich Gebrauch gemacht. Dieser Wink genügte, daß auch dieser Daimyo raschestens um die Taufe bat.

Endlich kam die Zeit heran, da die Jesuiten selbst am Hof von Miako ihren Einfluß ausüben konnten; ein Daimyo namens Oda Nobunaga hatte sich jetzt zum unbestrittenen Herrscher über ganz Japan aufgeschwungen, und unter seiner Regierung wurde die halbverfallene Stadt Miako wieder zur prunkvollen Residenz.

Damit aber war der Traum Xaviers in Erfüllung gegangen: Es gab in Japan nunmehr einen mächtigen Monarchen, und die Möglichkeit eröffnete sich, durch dessen Gewinnung das gesamte Reich zu christianisieren.

Als Nobunaga noch um seine Herrschaft gekämpft hatte, waren ihm besonders die buddhistischen Priester feindselig entgegengetreten; um ihre Macht zu brechen, suchte er nun das Christentum zu fördern. Er erteilte den Missionaren volle Freiheit der Predigt, erließ ihnen alle Steuern, forderte sie auf, in seiner neuen Residenz Azutchi eine Kirche und ein Missionshaus zu errichten, und schenkte ihnen zu diesem Zweck ein schönes Grundstück. Damit niemand an seiner Christenfreundlichkeit zweifle, brannte er die Klöster der verhaßten buddhistischen Priester allenthalben nieder, zertrat persönlich die Götzenbilder seines Hauses und ließ jeden Bonzen, dessen er habhaft werden konnte, unbarmherzig einkern.

Die Jesuiten spielten bald am Hofe Nobunagas die Rolle von vertrauten Ratgebern; sie hatten jederzeit Zutritt zu ihm, er lud sie zu den Mahlzeiten ein und unterhielt sich mit ihnen über seine großen Pläne. Diese aber zielten auf nichts

Geringeres als auf die Eroberung von China, und so hofften die Patres jetzt, binnen kurzem im Gefolge des siegreichen japanischen Herrschers in Peking einziehen zu können. Für diese Expedition war eine Flotte erforderlich. Auf Anraten der Jesuiten beschloß Nobunaga, diese in Portugal bauen zu lassen, wobei die Missionare ihm durch ihre Vermittlung besondere billige Preise in Aussicht stellten.

Aber Nobunaga wurde ermordet, ehe er Gelegenheit gefunden hatte, seinen Heereszug nach China anzutreten. Sein Nachfolger Toyotomi Hideyoshi war zwar anfangs den Christen ebenfalls freundlich gesinnt, änderte aber sehr bald seine Haltung. Zunächst verstimmte ihn der Umstand, daß einige christliche Jungfrauen, die sein Wohlgefallen erregt hatten, sich ihm unter Berufung auf die Vorschriften ihres neuen Glaubens verweigerten. Hierzu aber kam bald noch ein anderer, ernsterer Vorfall:

Ein spanisches Handelsschiff war an der japanischen Küste gestrandet, und die Behörden hatten die wertvolle Ladung konfisziert. Um deren Freigabe durchzusetzen, hatten die Seeleute versucht, den Japanern Furcht einzuflößen, und ihnen auf einer Weltkarte die gewaltige Ausdehnung der spanischen Monarchie demonstriert. Auf die Frage eines japanischen Beamten, wie denn der König von Spanien so viele Länder habe unterwerfen können, antworteten sie: „Unsere Herrscher beginnen damit, daß sie in die Länder, welche sie erobern wollen, Priester entsenden. Haben diese einen Teil des Volkes bekehrt, dann folgen die Truppen nach, die sich mit den neuen Christen vereinigen und das ganze Land unter die Herrschaft der spanischen Krone bringen.“

Die bonzenfreundliche Partei am Hofe Hideyoshis unterließ es nicht, diese bedenkliche Aussage dem Herrscher entsprechend kommentiert vorzulegen, und Hideyoshi, der die Missionare ohnedies wegen der spröden christlichen Jungfrauen nicht mehr leiden konnte, beschloß hierauf die völlige Ausrottung ihrer „staatsgefährlichen“ Lehre.

Von da an wurde die Lage der Patres außerordentlich schwierig. Strenge Erlasse untersagten bei Todesstrafe den Priestern jede Bekehrungstätigkeit, der Bevölkerung jeden Übertritt zum Christentum; wer die Taufe bereits genommen hatte, wurde verpflichtet, eiligst wieder zur früheren Religion zurückzukehren.

Unter Ieyashu, dem Nachfolger Hideyoshis, wurde die

Christenverfolgung noch strenger, was mit der Ankunft der ersten holländischen Handelsschiffe in Japan zusammenhing. Die klugen Niederländer hatten nämlich mittlerweile ebenfalls den Seeweg nach dem fernen Osten entdeckt, und bald erschien eine offizielle holländische Gesandtschaft, die der japanischen Regierung einen regelrechten Handelsvertrag anbot.

Damit fielen die letzten Rücksichten weg, die den japanischen Herrscher noch vor der Anwendung der äußersten Strenge gegen die Jesuiten zurückgehalten hatten: Nach der Aufnahme der Handelsbeziehungen mit Holland konnte man die Portugiesen ganz gut entbehren und brauchte ihnen keinerlei religiöse Konzessionen mehr zu machen. So ordnete nun ein Edikt die Verbrennung aller katholischen Kirchen und die strenge Bestrafung sämtlicher im Lande verbleibenden Missionare an. Die Christen, hieß es in diesem Erlaß, seien bestrebt, „ein übles Gesetz zu verbreiten, die wahre Lehre auszurotten, die Regierung zu stürzen und sich des Reiches zu bemächtigen“.

Als die Patres einmal erkannt hatten, daß sich alles gegen ihr Werk verschworen hatte, da meinten sie nun, Gott, der bisher von ihnen Klugheit, Anpassungsfähigkeit, Eifer und List gefordert hatte, verlange jetzt ihren Opfertod, um den japanischen Heiden die Wahrheit der christlichen Lehre eindringlich vor Augen zu führen. Und mit der gleichen Bereitschaft, mit der sie früher die schwersten Sanskrittexte studiert, sich als Brahmanen verkleidet, die Regeln der japanischen Etikette erlernt und damit Seelen für das Reich Christi gewonnen hatten, nahmen die Jesuiten jetzt auch zur höheren Ehre Gottes das Martyrium auf sich.

Mit ruhiger Gelassenheit ließen sie sich gefangennehmen, foltern und kreuzigen. Denn die Japaner hatten aus ihren Predigten über die Passion Christi diese bis dahin in Japan unbekannte Art der Hinrichtung erlernt, und es bereitete ihnen jetzt eine besondere höhnische Genugtuung, die Priester des gekreuzigten Heilands selbst ans Kreuz zu schlagen. Andere Patres wurden an den Füßen aufgehängt, bis sie elend verschmachteten, wieder andere enthauptet und dann im Meer versenkt.

Während sie aber am Kreuz hingen, den Kopf nach abwärts ihr Ende erwarteten oder zum Richtstuhl schritten, predigten sie bis zum letzten Atemzug, allein die Lehre Christi sei wahr. Und nach all den vielen Siegen, die sie in Japan durch Klugheit und List errungen hatten, sollte dieses würdige

Sterben zur Ehre Gottes die nachhaltigste Wirkung üben. Denn als lange Zeit später wieder katholische Missionare den Boden Japans betreten durften, fanden sie dort große Gemeinden heimlicher Christen vor; es waren die Nachkommen jener Japaner, die einst den Märtyrertod der Jesuiten mit angesehen hatten.

Nachdem sich um das Jahr 1600 Japan für die Missionare verschlossen hatte, wendeten die Jesuiten sich auch nach Cochinchina und Tonkin, wo besonders Pater Alexander de Rhodes große Erfolge erzielte. Die Zahl der Eingeborenen, die sich dort taufen ließen, stieg bald auf etwa vierhunderttausend an.

Pater Ricci — Doktor Li

Die Anfänge der japanischen Mission waren eng mit dem portugiesischen Seehandel verknüpft gewesen, denn die Daimyos hatten immer damit gerechnet, daß das Erscheinen der Missionare eine Belebung des Verkehrs mit dem portugiesischen Kolonialreich nach sich ziehen werde. In China hingegen haßte man die Portugiesen von jeher und suchte sie mit allen Mitteln fernzuhalten.

Diese grundsätzliche Fremdenfeindschaft war besonders durch den ungünstigen Eindruck hervorgerufen worden, den das erste Auftreten der Portugiesen in den chinesischen Gewässern gemacht hatte. So schrieb im Jahre 1516 der Vizekönig von Kanton an den Kaiser, die Fremden hätten nichts anderes im Sinne, als unter dem Vorwand des Handels die Küsten zu plündern und sich fester Punkte zu bemächtigen. Gerade als die Jesuiten ihre Tätigkeit im fernen Osten begannen, herrschte in China überdies die Dynastie der Ming-Kaiser, die von nationalistischem Geist erfüllt waren und das „Reich der Mitte“ überhaupt gegen alle fremden Einflüsse streng abzuschließen trachteten.

Die Jesuiten jedoch hatten es jederzeit verstanden, aus allen Situationen Vorteil zu ziehen, und wenn sie sich in Japan die Begeisterung der Behörden für den portugiesischen Handel zunutze gemacht hatten, so wußten sie hier wieder die Fremdenfeindlichkeit der Chinesen für ihre Zwecke zu verwerten. Als nämlich in Kanton drei heimlich eingedrungene portugiesische Kaufleute verhaftet worden waren, machten sich die Jesuitenpatres Barreto und Goës erbötig, die Verhandlungen über das an die chinesischen Behörden zu entrichtende

Lösegeld zu führen. In dieser Eigenschaft als Unterhändler war es ihnen möglich, unbehelligt nach Kanton zu gelangen.

Barreto schenkte dem chinesischen Gouverneur eine Uhr, die dieser bei dem Missionar bemerkt und lebhaft begehrt hatte, und dies führte bald zur Anbahnung einer so engen Freundschaft, daß der Gouverneur die beiden Patres auch nach erfolgter Regelung des Lösegeldes weiter in Kanton duldete. Er machte sogar keine Schwierigkeiten, als einige andere Missionare ihren beiden Ordensbrüdern nachfolgten, denn er und seine übrigen Beamten empfanden bereits lebhaftes Sympathie für diese Fremden, die so liebenswürdig, taktvoll und klug aufzutreten wußten.

Während Barreto und Goès das Chinesische nur mangelhaft beherrschten, sprachen die später angekommenen Jesuiten schon fließend Chinesisch und verstanden es, sich mit den Beamten über die gelehrtesten Dinge zu unterhalten. Denn Pater Valignani, der Ordensvisitator der ostasiatischen Mission, hatte mittlerweile eine regelrechte „Belagerung“ Chinas organisiert und umfassende Vorbereitungen getroffen, damit seine Patres bei ihrem Erscheinen in China auch über die nötigen Kenntnisse verfügten. Im Kolleg von Macao lernten die Jesuitenmissionare jetzt alle Feinheiten der vornehmen chinesischen Redeweise ebenso wie den Dialekt des einfachen Volkes; sie studierten die schwierige Bilderschrift und eigneten sich aus zahlreichen Büchern gründliche Kenntnisse in der Geschichte, in den Sitten, den Gesetzen und dem Schrifttum Chinas an.

Bevor sie zu ihrer Mission aufbrachen, stellten sie sorgfältig die geeigneten Geschenke zusammen, durch die sie das Wohlwollen der hohen Beamten und gegebenenfalls auch des Kaisers zu erringen hofften. Man wußte bereits, daß in diesem Lande die Naturwissenschaften in besonderem Ansehen standen, und so hatten sich die Patres alle möglichen wissenschaftlichen Instrumente europäischer Herkunft besorgt, von denen zu erwarten stand, daß sie bei den Chinesen Gefallen erregen würden.

Die Vertrautheit mit der Geistesart und dem Charakter der Chinesen bewahrte die Jesuiten auch von allem Anfang vor einer Methode, die unfehlbar zu einem völligen Mißerfolg geführt hätte. Die Chinesen waren auf ihre hohe Kultur und Bildung unermesslich stolz und von ihrer Überlegenheit über alle anderen Völker des Erdkreises fest überzeugt. Auf ihren

Landkarten war das „Reich der Mitte“ so abgebildet, als bedecke es den allergrößten Teil der Welt; nur am Rande Chinas waren kleine „Barbarenreiche“ eingezeichnet. Bei einem solchen Volk, das alle außerhalb der chinesischen Mauer liegenden Nationen als belanglos ansah, durfte man keinesfalls mit der Predigt beginnen, denn die Chinesen waren überzeugt, daß sie von anderen Völkern nichts zu lernen hätten.

In klarer Kenntnis dieses Umstandes traten die Jesuiten anfangs mit der äußersten Vorsicht auf und verschwiegen lange Zeit ihre wahre Absicht. Bei den Chinesen, schrieb damals einer der Missionare nach Rom, müsse man mit List vorgehen und sich vor jedem indiskreten Eifer sorgsam hüten; es könne sonst leicht geschehen, „daß die Türe, die der Herrgott nach China geöffnet hat, wieder zugeschlagen wird“. Wenn man sie fragte, weshalb sie eigentlich nach China gekommen seien, antworteten sie daher, der Ruhm der chinesischen Einrichtungen sei bis zu ihnen gedrungen, und sie seien von der Weisheit und Tugend Chinas unwiderstehlich angezogen worden.

Sie legten die Tracht der Chinesen an und nannten sich mit chinesischen Namen; da sie wußten, daß die Chinesen mit besonderer Verachtung auf die Portugiesen herabsahen, leugneten sie beharrlich, irgend etwas mit jenen barbarischen Seeräubern gemein zu haben.

Unter den Männern, die den beiden ersten Missionaren nach Kanton nachgefolgt waren, befand sich auch jener Pater Matteo Ricci, dessen späteres Wirken die eigentliche Grundlage für die erstaunlichen Erfolge der Gesellschaft Jesu in China schaffen sollte. Ricci erschien in Kanton, bekleidet mit der schlichten Kutte eines buddhistischen Priesters und unter dem chinesischen Namen Li ma-teu. Er paßte sich anfangs in seinem Lebenswandel genau den Bonzen an, bettelte wie diese vor den Tempeln, unterhielt sich eifrig mit ihnen über die Lehren Buddhas und suchte so ihr Vertrauen zu gewinnen.

Einmal hatte er jedoch Gelegenheit, mit einem gebildeten Mandarin über Sternkunde zu sprechen; hier war Ricci nun in seinem eigentlichen Element, denn er hatte in Rom bei dem berühmten jesuitischen Gelehrten Christoph Clavius jahrelang Astronomie und Mathematik studiert. So vermochte er den Mandarin durch seine Kenntnisse derart zu verblüffen, daß der Chinese ihm zuletzt einen wichtigen Rat gab. „Euer Wissen“, sagte er, „hat mein höchstes Staunen erregt, und

deshalb empfehle ich Euch, Eure jetzige Lebensweise aufzugeben. In dem armseligen Stand, den Ihr angenommen habt, könnt Ihr nur bei wenigen Leuten Gehör finden. Tretet doch so auf wie unsere Gelehrten, dann werdet Ihr überall mit Ehren aufgenommen werden.“

Ricci entschloß sich sogleich, diesem Rat zu folgen. Er vertauschte seine buddhistische Priesterkutte mit dem vornehmen Seidengewand eines chinesischen „Literaten“, und mit diesem Kleiderwechsel war der fromme Bonze, den er noch am Tag vorher gespielt hatte, für immer abgetan.

Den Wohnraum seines kleinen Hauses, das ihm der Gouverneur von Kanton angewiesen hatte, wandelte er mit Hilfe der mitgebrachten Geschenke in eine regelrechte Gelehrtenstube um: Da standen und lagen jetzt verschiedene mathematische, physikalische und astronomische Instrumente, Glasprismen, durch die man die Regenbogenfarben sehen konnte, Uhrwerke aller Art, Zirkel, Bussolen, Musikinstrumente, Folianten, Bilder und Landkarten.

Bald verbreitete sich in Kanton die Nachricht, daß ein sehr weiser Mann aus der Fremde eingetroffen sei und eine Fülle der seltsamsten Dinge mitgebracht habe; er heiße Li, spreche die Mundart der Mandarine und trage die Kleidung eines Schriftgelehrten. Es dauerte nicht lange und das kleine Häuschen des „heiligen Doktors Li“, wie Ricci jetzt allgemein genannt wurde, war von vornehmen Chinesen geradezu belagert.

„Doktor Li“ hielt natürlich alle jene Formen der Höflichkeit genau ein, die den Besuchern gegenüber vorgeschrieben waren, im übrigen aber war er eher schweigsam wie ein Mann, der ganz von seinen wissenschaftlichen Arbeiten in Anspruch genommen ist. Erst wenn man ihn nach der Bedeutung dieses oder jenes Apparates, Buches oder Bildes fragte, gab er ausführliche Aufklärungen. Hierbei verfiel er niemals in einen anmaßenden oder belehrenden Ton, bekundete vielmehr die größte Ehrfurcht vor den hohen Kenntnissen seiner Gäste und bat demütig für seine Unwissenheit um Entschuldigung. Gerne unterhielten sich die Mandarine und Gelehrten mit diesem „Doktor Li“, der es so prächtig verstand, sie über alles das aufzuklären, was sie nicht wußten, und der sie dabei doch niemals fühlen ließ, daß er sie belehrte.

Zu allererst wollte jeder erfahren, was es mit den allenthalben aufgestellten Apparaturen für eine Bewandnis habe. Ricci erklärte ihnen den Zweck und die Handhabung der In-

strumente, und sie ließen sich seine Erläuterungen immer aufs neue wiederholen. Der Reihe nach wurden so die Uhrwerke, Glasprismen und Bussolen durchgenommen, bis die Besucher sich dann endlich die an den Wänden aufgehängten Bilder näher ansahen.

An der auffallendsten Stelle des Zimmers hatte Ricci eine Karte der Welt angebracht, und wenn die Chinesen ihn nun nach deren Bedeutung fragten, erklärte er ihnen in gleichmütigem Ton, dies sei eine genaue Darstellung der Erde.

Hier aber war China keineswegs als das „Reich der Mitte“ abgebildet, sondern bloß als ein verhältnismäßig kleines Land, umgeben von großen Reichen und Völkerschaften, die zusammengenommen den größten Teil der Erde ausmachten. Aus dieser Karte und den Erläuterungen, die der weise Li den Besuchern erteilte, ging das Unglaubliche hervor, daß es auch außerhalb von China andere große Länder und Nationen gebe. An dem Tage, da die ersten Chinesen in der Stube des Doktors Li jene Karte besichtigten, kam ein dreitausendjähriger Glaube ins Wanken, an jenem Tage begann in der Kultur Chinas eine neue Epoche.

Anfangs erhob sich noch mancher Einspruch gegen die aufreizenden Behauptungen Lis. Hatten nicht sämtliche klassischen Autoritäten bisher gelehrt, China sei die Mitte der Welt, und alles ringsum sei klein und unbedeutend? Waren die Alten nicht im Besitz des erhabensten Wissens gewesen, und durfte man es wagen, etwas von ihren Lehren Abweichendes zu behaupten?

Doktor Li äußerte die größte Verehrung und Bewunderung für die Weisheit der chinesischen Autoritäten, führte aber inzwischen seine Gäste derart an den Wänden entlang, daß sie auch die übrigen dort angehefteten Karten, Stiche und Gemälde betrachten mußten; auf ihnen war alles abgebildet, was Europa an großen Städten, architektonischen Wunderwerken und künstlerischen Schönheiten besaß. Alles dies schien darauf hinzuweisen, daß die Menschen in diesen Ländern durchaus nicht, wie man in China bisher angenommen hatte, ungebildete Barbaren, sondern den Chinesen an Wissen und Kultur mindestens ebenbürtig seien. Wenn ein solcher Rundgang durch Lis Zimmer zu Ende war, hatte sich in das Gemüt der Gäste meist von selbst ein leiser Zweifel an der Richtigkeit der von den klassischen Autoritäten gelehrtten Vorzugsstellung Chinas eingeschlichen.

Je öfter die Mandarine und Gelehrten sich mit Ricci unterhielten, desto mehr wurden sie in ihrer Hochachtung für jene fremden Völker bestärkt: Waren dort in der Ferne alle Leute so wie Doktor Li, dann konnte man von den Europäern manche für das Wohl des chinesischen Reiches wichtige Dinge erfahren.

Als einer der ersten zog der Gouverneur von Kanton praktische Folgerungen aus dieser Erkenntnis. Es erschien ihm höchst wünschenswert, daß Doktor Li die Chinesen genau über alles unterrichte, was in jenen Ländern an guten Einrichtungen und Erfindungen bestehe; vieles hiervon mochte sich auch für China eignen. Er bat Ricci auch um eine Kopie jener Weltkarte, auf der die Namen aller außerhalb Chinas liegenden Länder, Völker und Städte in chinesischer Schrift eingezeichnet sein sollten. Diese Karté ließ er drucken und er schickte an alle seine Freunde Exemplare. Der Missionar schrieb damals nach Rom, seine Landkarte habe bewirkt, „daß alle langsam von unseren Ländern, Völkern und vor allem von unseren Gelehrten eine ganz andere Vorstellung bekommen haben, als dies bis dahin der Fall gewesen war“. Die Vorweisung der Weltkarte sei „das nützlichste Werk gewesen, das in jenen ersten Zeiten in China unternommen werden konnte“.

Erst viel später, als sich bei den Chinesen die Überzeugung von der Ebenbürtigkeit der Europäer ganz gefestigt hatte, kam Ricci allmählich mit der größten Vorsicht auf Glaubensdinge zu sprechen. Beim zehnten oder zwanzigsten Besuch eines seiner chinesischen Freunde legte er unauffällig unter seine vielen Bücher und Zeichnungen auch ein Muttergottesbild und andere religiöse Darstellungen, und wenn sich der Gast dann nach deren Bedeutung erkundigte, erwiderte er ganz kurz, dies seien Zeichen der europäischen Religion. Dann ließ er noch eine Bemerkung über die in manchem an die chinesischen Einrichtungen erinnernden guten Sitten der Christen fallen und wechselte hierauf das Thema, bis die Chinesen neugierig darauf drangen, noch Weiteres über die Religion und die Sitten der Europäer zu erfahren.

Als bald darauf der Vizekönig der Provinz Kiangsi den Pater nach seiner Hauptstadt einlud, wurde Ricci bei seiner Ankunft mit jener Ehrerbietung empfangen, die einem weisen und berühmten Mann zukam; denn allenthalben kannte man bereits seine Weltkarte. Dennoch harrete hier seiner eine außerordentlich schwierige Aufgabe: wenn es in Kanton noch genügt

hatte, die Chinesen überhaupt von der Existenz einer zivilisierten Menschheit außerhalb Chinas zu überzeugen, so hieß es hier, wo eine Anzahl der bedeutendsten Gelehrten versammelt war, die Überlegenheit der europäischen Wissenschaft über die chinesische zu beweisen.

Die Gelehrten von Kiangsi waren vorwiegend Mathematiker und verfügten in dieser Wissenschaft über nicht geringe Kenntnisse; hatten doch bereits die uralten Lehrbücher des T'ung-tschih-kang-mu nicht allein die niederen Rechnungsarten und die Vermessung von Flächeninhalten aller Art beschrieben, sondern auch die Kunst des Quadrat- und Kubikwurzelziehens sowie die Mischregeln, die Grundlagen der Trigonometrie und verschiedene keineswegs einfache Gleichungen.

Doch Ricci hatte nicht umsonst im Collegium Romanum bei Pater Clavius studiert; ihn konnten die chinesischen Mathematiker nicht in Verlegenheit bringen. Tag und Nacht studierte er die Werke der chinesischen Autoren, bis er jene Stellen herausgefunden hatte, an denen ihre Systeme Lücken und Irrtümer aufwiesen.

Auf Grund des Euklid verfaßte er ein Geometrielehrbuch in chinesischer Sprache, in welchem alles das, was den Chinesen bis dahin nur in Bruchstücken und unvollkommen bekannt gewesen war, nunmehr vollständig und systematisch geordnet dargeboten wurde. Dann unterwies Ricci die chinesischen Gelehrten auch in der Kunst, Sonnenuhren anzufertigen, und erklärte ihnen einige schwierige astronomische Berechnungen. Da sie sich auch für das Wesen des Klanges interessierten, trug er ihnen die Grundprinzipien der Akustik vor und erregte mit alledem ihre höchste Bewunderung.

Als er dann später seine ersten moralischen und religiösen Schriften abfaßte, sahen die Chinesen in ihm bereits „einen der weisesten und größten Lehrer“ und nahmen jedes seiner Worte als wissenschaftliche Offenbarung auf. Er kannte genau die Lehren des Konfuzius von der Übereinstimmung des göttlichen Gesetzes mit der natürlichen Vernunft, und wenn er nun vorsichtig daran ging, in seinen Traktaten das Christentum zu verkünden, stützte er sich immer auf jene Stellen der klassischen chinesischen Literatur, die gewisse Ähnlichkeiten mit den christlichen Lehren aufwiesen.

Den Katechismus kleidete er, dem Geschmack der Chinesen gemäß, in die Form eines tiefsinnigen Dialogs zwischen einem chinesischen Philosophen und einem christlichen Priester;

dieses Werk fand den größten Beifall, und die höchsten Mandarine betrachteten es als eine Ehre, wenn Ricci ihnen ein Exemplar schenkte. Noch viel später wurden die Bücher dieses Missionars in die klassische Sammlung der besten chinesischen Literaturwerke aufgenommen, und auf diese Art „begann sich“, wie ein Pater damals schrieb, „der Wohlgeruch unseres Glaubens in ganz China zu verbreiten“.

Freilich war die Zahl der Männer, die Ricci wirklich zum Christentum bekehrte und taufte, noch ungemein gering; aber es waren durchweg Persönlichkeiten aus den vornehmsten Kreisen, Mandarine und Gelehrte von hohem Ansehen, deren Übertritt eine außerordentliche Empfehlung für die christliche Lehre bildete.

Bekehrung mit Uhr und Kalender

Von gewaltigen doppelten Mauern umgeben, erhob sich in der Tatarenstadt von Peking der Kaiserpalast Sin-ching. Sieben Meilen lang und dreißig Fuß hoch waren diese Mauern, und zwölf Reiter konnten auf ihnen nebeneinander galoppieren. In regelmäßigen Abständen waren mächtige Wachtürme angebracht; aus ihren Fenstern starrten die Lanzen und Gewehre jener Truppenabteilungen, welche den Palast ständig zu beschützen hatten.

Der Kaiser trug den Titel „Sohn des Himmels“, denn ihm hatten die Götter den Auftrag erteilt, die Welt in ihrem Sinne weise zu lenken und zu regieren. Der Name des Kaisers war so erhaben, daß er nicht ausgesprochen werden durfte, und der gute chinesische Untertan vermied sogar den Gebrauch jener Schriftzeichen, die auch im kaiserlichen Namenszug vorkamen. Niemand außer den Hofbeamten hatte Zutritt zu dem Palast. Auch von ihnen hatten nur die wenigsten den Kaiser jemals persönlich gesehen.

Matteo Ricci aber hatte seit langem beschlossen, auch den Kaiser von China für Christus zu gewinnen, denn nur so konnte sein Werk im Reich der Mitte wirklich vollendet werden. Er ließ sich vor der Hauptstadt nieder, und nachdem er die Bekanntschaft eines hohen Beamten gemacht hatte, bat er diesen, ein Geschenk für den Kaiser in die Residenz zu tragen; dieses Geschenk war eine kunstvolle und schön verzierte europäische Uhr.

Der Chinese brachte die Gabe des Missionars zu einem der Palasttore und händigte sie dem dort diensttuenden Hof-

beamten ein. Dieser zögerte erst lange, ob er das Geschenk weitergeben solle, als er aber die Uhr näher betrachtete, erregte sie sein Staunen in solchem Maße, daß er seinen Vorgesetzten herbeiholte und diesen auf das fremdartige Wunderding aufmerksam machte. Von da an durchlief die Uhr Riccis die ganze Beamtenhierarchie des Palastes, bis sie beim höchsten Minister und schließlich beim Kaiser selbst angelangt war.

Auch der Sohn des Himmels hatte noch niemals eine Federuhr gesehen und geriet darüber in helles Entzücken. Freilich war es weit unter seiner Würde, auch nur mit einem Wort nach jenem Sterblichen zu fragen, der ihm dieses Geschenk geschickt hatte. Am nächsten Morgen aber hörte das Uhrwerk plötzlich auf zu ticken. Der Kaiser berief einen seiner Beamten, damit dieser das Instrument wieder instand setze, doch der Mandarin bemühte sich vergebens. Der ganze Hofstaat versuchte der Reihe nach sein Glück, aber kein einziger konnte das Räderwerk in Gang bringen.

Da ließ sich der Kaiser doch endlich herbei zu fragen, wer eigentlich diese Uhr in den Palast gebracht habe, und alsbald durchlief diese Frage die ganze Beamtenhierarchie des Palastes bis zum Türhüter. Denn der Kaiser konnte seine Ruhe nicht wiederfinden, ehe nicht der Fremde die Uhr wieder zum Ticken gebracht hatte.

So kam es, daß eines Tages der weise Doktor Li in Begleitung zweier Hofmandarine das mächtige Tor des Kaiserpalastes durchschritt, über eine von zwei kupfernen Löwen flankierte Marmortreppe emporstieg und an dem Ufer jenes Fließchens entlang wandelte, das sich quer durch den ganzen Palast schlängelte. Staunend betrachtete er die zahllosen künstlichen Seen und Hügel, die vielen mit goldgelb glasierten Ziegeln gedeckten Gebäude, die Drachenbrücke aus schwarzem Jaspis und die zahllosen herrlichen Vasen aus Marmor und Porzellan.

Nach langer Wanderung geleiteten ihn seine Führer durch eine zweite riesige Mauer in einen Gartenhof, der noch größer und prachtvoller schien als der erste. Auf einer Terrasse erhob sich eine weite Halle aus weißem Marmor, und hier war eine Anzahl der vornehmsten Mandarine in leuchtenden Seiden gewändern versammelt.

Diese Würdenträger umringten den Fremden, und dann hielt ihm einer die Uhr hin und befahl ihm, er solle sie wieder in Gang bringen. Doktor Li verneigte sich in geziemender Ehrfurcht, nahm die Uhr in die Hand, öffnete sie und vollführte

einige rasche Griffe in ihrem Inneren. Hierauf gab er sie dem Mandarin zurück, und siehe da, sie tickte wieder wie zuvor. Die Mandarine äußerten höfliche Bewunderung und dankten dem Doktor Li, worauf dieser wieder aus dem Palast hinausgeleitet wurde.

Am Morgen des folgenden Tages blieb jedoch zum größten Leidwesen des Kaisers die Uhr neuerdings stehen, und die Hofbeamten waren genötigt, den Doktor Li nochmals in den Palast zu berufen. Dies wiederholte sich ein drittes Mal, und jetzt brachte Li noch zwei religiöse Gemälde und einen mit kostbaren Edelsteinen geschmückten Reliquien-schrein mit. Er bat untertänig, diese Dinge als Tribute an den Sohn des Himmels abliefern zu dürfen, zusammen mit einer in den schönsten chinesischen Lettern gemalten Bittschrift, in der zu lesen stand:

„Euer niedriger Untertan kennt genau die Himmelssphäre, die Geographie, die Geometrie und die Rechenkunst. Mit Hilfe von Instrumenten beobachtet er die Sterne und weiß mit dem Gnomon umzugehen. Seine Methoden stimmen genau mit denen der chinesischen Lehrer überein. Wenn der Kaiser geruht, einen unwissenden und unwürdigen Mann nicht zurückzuweisen, wenn er diesem vielmehr gestattet, seine geringe Begabung auszunützen, so ist es sein lebhaftester Wunsch, sich ganz in den Dienst eines so großen Fürsten zu stellen.“

Tribute und Bittschrift wurden, dem Zeremoniell gemäß, zunächst dem Li Pu, dem Minister der Riten, vorgelegt; dieser leitete sie mit einem wenig günstigen Bescheid an den Großen Rat der Hofmandarine weiter.

„Europa“, schrieb der Li Pu, „hat keinerlei Verbindung mit uns und nimmt unsere Gesetze nicht an. Die Bilder, welche Li ma-teu als Tribut darbringt, stellen einen ‚Herrn des Himmels‘ und eine Jungfrau dar und sind ohne besonderen Wert. Der Fremde überreicht weiter eine Büchse, die nach seiner Aussage Gebeine von Unsterblichen enthalten soll; als ob die Unsterblichen, wenn sie zum Himmel auffahren, nicht ihre Gebeine mitnähmen! In einem ähnlichen Fall hat der weise Rann Yu entschieden, man dürfe derartige Neuerungen nicht in den Palast einführen, denn diese brächten Unglück. Wir sind daher der Ansicht, daß es nicht angebracht sei, die Geschenke anzunehmen und dem Li ma-teu den Aufenthalt bei Hof zu gestatten. Man möge ihn in sein Land zurückschicken.“

Dem Kaiser aber beliebte es anders zu entscheiden, und als er den Pater nach der ersten Audienz entließ, wußte der Sohn des Himmels zwar bereits, wie die Uhr von neuem zum Ticken gebracht werden konnte, wenn sie abgelaufen war, dennoch aber befahl er dem Doktor Li, am nächsten Morgen wiederzukommen, und das nämliche wiederholte sich am darauffolgenden Tag.

Denn Ricci hatte an jenem ersten Morgen dem Kaiser von einem neuen astronomischen Instrument erzählt, das in Europa benützt werde und viel bessere Resultate liefere als die alten Meßwerkzeuge. Nun wünschte der Kaiser nähere Erklärungen darüber, wie dieses europäische Gnomon konstruiert sei. Nachdem Ricci dies am folgenden Tage ausführlich erläutert hatte, gab es wieder ein anderes Gebiet der Himmelskunde, dessen scheinbar zufällige Erwähnung durch den Doktor Li das Interesse des Kaisers hervorrief.

So verstand es Ricci meisterhaft, bei jeder Audienz eine Bemerkung fallen zu lassen, die den Herrscher neugierig machte und ihn veranlaßte, den Missionar wiederum zu sich zu befehlen. Es dauerte nicht lange, bis der Fremde, der so viele erstaunliche Kenntnisse besaß, dem Kaiser unentbehrlich wurde. Später erteilte er dem Missionar sogar den Auftrag, seine Glaubensbrüder, von denen Ricci immer häufiger erzählte, ebenfalls an den Hof kommen zu lassen; diese anderen christlichen Priester seien, so versicherte nämlich Doktor Li, in der Himmelskunde noch viel besser bewandert als er selbst.

Bald wohnten die Jesuiten bereits innerhalb der „rosafarbenen Mauer“, in jenem Bezirk, wo nur die höchsten Funktionäre sich niederlassen durften, und der Kaiser hatte ihnen eine hohe monatliche Rente in der Form von Reis und Silber ausgesetzt. Die frommen Gemälde, über die sich einst der Minister der Riten so abfällig geäußert hatte, hingen jetzt an der schönsten Wand des Empfangssaales, und davor stand auf einem prachtvollen, reichgeschnitzten Sockel der Reliquienschrein; in großen Bronzegefäßen glomm vor diesen Gaben des fremden Doktors beständig Weihrauch, und in Leuchtern, die aussahen wie bunte Vögel, brannten Tag und Nacht mit Tieren und Blumen bemalte Wachskerzen. So hoch wurden die Geschenke des Doktors Li jetzt in Ehren gehalten.

Schließlich wurde Ricci mit der Aufgabe betraut, dem Lieblingssohn des Kaisers Unterricht in den mathematischen Wissenschaften und in der Moral zu erteilen. Es konnte nicht

ausbleiben, daß ihn jetzt auch die Minister zu sich baten und ihn ebenfalls um regelmäßige Unterweisungen in den mathematischen Wissenschaften und in der Moral ersuchten. Bald gab es am Hofe von Peking viele Taufen.

Als Ricci starb, läuteten im chinesischen Reich bereits mehr als dreihundert christliche Glocken; der Kaiser erklärte sich bereit, für Riccis Grabstätte zu sorgen, und überließ den Missionaren zu diesem Zweck ein großes Stück Land. Die neuen Patres, die auf Doktor Li gefolgt waren, standen jetzt ebenfalls in höchstem Ansehen bei Hof und wurden in allen Staatsangelegenheiten um ihren Rat gefragt.

Als im Norden des Reiches einige Mandarine Bedenken gegen die steigende Macht der fremden Priester äußerten, erließ der Hofminister ein Dekret, in welchem die Verdienste der Jesuiten in beschwingten Worten gepriesen wurden: „Meister Li ist der erste gewesen, der aus dem fernsten Westen nach China gekommen ist, um hier das Christentum zu lehren. Der Kaiser hat ihn als seinen Gast aufgenommen, ihm eine Pension ausgesetzt und sein Begräbnis bezahlt. Seither sind die Gelehrten aus dem Westen einander in der Hauptstadt nachgefolgt... Die Fürsten und Minister, die Vizekönige, Gouverneure und Distriktchefs verehren und lieben die Fremden und nehmen sie sich zum Vorbild...“

„Ihr Einwohner des Landes, haltet ihr euch denn für klüger als der vom Himmel erleuchtete Kaiser, als die Minister, die Schüler des weisen Konfuzius? Glaubet, daß in der Brust dieser Gelehrten aus dem fernen Westen weder Ruhmsucht noch Habgier herrschen! Sie haben neunmal zehntausend Meilen durchheilt, um bis zu uns zu gelangen, und haben Ungetümen und Menschenfressern getrotzt, nur damit sie uns vor der ewigen Verdammnis retten können. Welche Barmherzigkeit!...“

„Ich sage euch daher, Gelehrte und Volk, laßt ab von euren Vorurteilen, überwindet eure Abneigung, nehmt die Bücher der Weisen aus dem Westen zur Hand und studiert sie gründlich. Ihr werdet daraus Erleuchtung schöpfen und dann vor Abscheu über eure früheren Irrtümer schwitzen!“

Das höchste Gesetz Chinas war das Tao, das Gesetz des Weltalls, demgemäß die Gestirne sich bewegten, der Mond über den Himmel wandelte, die Sonne sich verfinsterte, Halme aus dem Boden schossen, Bäume sich zu Blätterkronen wölbten, Bäche rieselten und Meere in Ebbe und Flut schwangen.

Der Mensch mußte trachten, sein Leben und Tun in das Walten des Tao einzuordnen; nur dann konnte er hoffen, in Harmonie mit der göttlichen Ordnung, zu Glück und Wohlstand zu gelangen.

Dem Kaiser aber war von den Göttern die Aufgabe übertragen worden, das Volk durch Gesetze und Regeln so zu leiten, daß das menschliche Tao mit dem himmlischen in Einklang stehe; zu diesem Ende hatte der Herrscher seine Untertanen vor allem von Jahr zu Jahr mit einem richtigen Kalender zu versehen.

Schon vor langem hatte Kaiser Jao die Herausgabe eines „Buches der Weisungen für die Zeiten“ angeordnet, und seither verging kein Jahr, ohne daß das kaiserliche „Tribunal der Mathematik“ mit Hilfe der an der südlichen Mauer des Palastes aufgestellten Instrumente sorgfältige astronomische Berechnungen angestellt hätte.

Man wußte längst, daß das Jahr dreihundertfünfundsechzig Tage und sechs Stunden dauerte; man wußte, daß neunzehn Sonnenumläufe mit dreihundertfünfundzwanzig Mondumläufen übereinstimmten, und mit Hilfe von Wasseruhren hatte man die Kulminationszeiten der wichtigsten Gestirne und die Umlaufszeit des Mondes sowie der Planeten mit großer Genauigkeit errechnet. So besaßen die chinesischen Astronomen hinlänglich viele Anhaltspunkte, um die zu gewärtigenden Himmelsereignisse für jedes Jahr annähernd richtig vorherbestimmen zu können.

Nach einem besonderen Ritual wurde dann jedesmal der neue Kalender herausgegeben. Die Beamten des mathematischen Tribunals zogen in Festkleidern nach dem „Drachenvavillon“ und legten dort die für den Kaiser und seine Gemahlinnen bestimmten Exemplare nieder; dann wurden in anderen Pavillons die Kalender für die Prinzen und die höchsten Würdenträger auf roten Tischen deponiert, und schließlich folgte, als Zeichen der Ehrerbietung gegenüber dem neuen Gesetz des Jahres, eine feierliche Prozession durch den ganzen Palast.

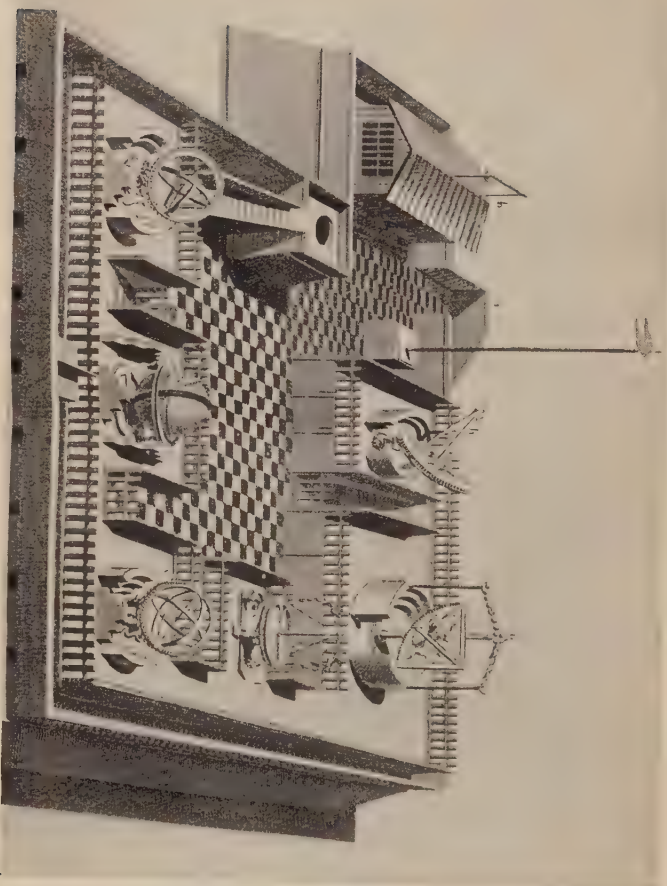
In dem Kalender waren alle Handlungen und Unterlassungen genau nach makrokosmischen Gesichtspunkten festgelegt. Mit roten und schwarzen Schriftzeichen verkündete er die günstigen und ungünstigen Tage und Stunden für die Feldarbeit, für die Eheschließung, für Wohnungsumzüge, für Schiffsreparaturen, für die Jagd, die Viehweide, für Begräbnisse und Hinrichtungen. Wer alle diese Angaben des Kalenders



MARCHE DU J. MARTINI. ESUITE MANDARIN DU PREMIER ORDRE.

DER JESUIT MARTINI ALS CHINESISCHER MANDARIN BEGIBT SICH ZUM KAISER

Zeitgenössischer französischer Stich



DAS VON DEN JESUITEN EINGERICHTETE
ASTRONOMISCHE OBSERVATORIUM IN PEKING

Aus dem Missionsbericht von P. Duhalde

richtig befolgte, konnte eines glücklichen Endes seiner Unternehmungen stets gewiß sein.

Für den Kaiser jedoch war der Kalender das Werkzeug, mit dessen Hilfe er die Ordnung im Reiche aufrechterhalten konnte. Der absolute Gehorsam, den jeder Chinese dem himmlischen Tao zu erweisen bereit war, gab sich in der völligen Unterwerfung unter den Herrscher kund, hatte doch dieser seinem Volk jenes wichtigste aller Bücher geschenkt.

War von dem mathematischen Tribunal der Jahresanfang „Tscheng“ richtig festgestellt worden, und war somit der Kalender korrekt, so war damit auch die Ordnung im ganzen Reiche gewährleistet: Dann regierte der Kaiser nach den Gesetzen des Himmels, dann walteten die Beamten treu ihres Amtes, dann konnte der Landmann sich einer guten Ernte erfreuen. War aber der „Tscheng“ verfehlt worden oder hatte sich sonst ein Irrtum in die Berechnungen der Astronomen eingeschlichen, dann lenkte der Kalender, statt das Volk mit fester Hand dem Tao gemäß zu leiten, dieses vielmehr von der Bahn des Weltalls ab; dann entstanden jene furchtbaren Störungen, vor denen schon der weise Jue' Ling so eindringlich gewarnt hatte.

Nun war es schon seit vielen Jahren geschehen, daß die Ernte immer schlechter ausfiel, daß die Hinrichtungen sich häuften, daß die Minister selbstsüchtig regierten und wie die Raben stahlen. Kaiser Wan-li aus der Dynastie der Mings vermochte kaum mehr seinen Befehlen Geltung zu verschaffen, denn überall im Reiche gärte es. Immer offener sprach man am Kaiserhofe, in den Palästen der Mandarine und in den einfachen Hütten der Kulis davon, daß das Reich der Mitte deshalb in Unordnung geraten sei, weil die Regierung das wahrhaftige himmlische Tao nicht mehr besitze.

Tief beunruhigt beriet der Kaiser mit seinen Ministern Tag und Nacht, wie dem drohend fortschreitenden Unheil zu steuern sei, und in seiner Ratlosigkeit wendete er sich zuletzt auch an die Jesuiten. Die Patres überlegten lange Zeit, nahmen Messungen vor, bedeckten große Papierbänder mit Rechnungen aller Art und stellten schließlich fest, daß das mathematische Tribunal sich bei der Anlage des Kalenders gröblich geirrt habe; seit langem seien bereits die astronomischen Berechnungen des Tribunals fehlerhaft gewesen, und das himmlische Reich sei somit schon Jahrzehnte hindurch nach falschen Kalendern regiert worden.

Diese Behauptung machte im kaiserlichen Palast einen konsternierenden Eindruck. Natürlich erhoben sich zunächst würdige Mandarine und wetterten als Wächter der großen Tradition dagegen, daß fremde Priester Tadel an uralten Einrichtungen zu üben wagten; bald aber legte der Himmel selbst Zeugnis für die Jesuiten ab.

In China galten Sonnenfinsternisse als besonders wichtige Erscheinungen; der Kaiser mußte hiervon schon einen Monat vorher verständigt werden, und alle hohen Mandarine hatten sich zur gegebenen Zeit mit den Insignien ihrer Würde im Hof des astronomischen Tribunals zu versammeln. Nun hatten die Jesuiten für einen bestimmten Tag eine Sonnenfinsternis vorausgesagt und sogar die genaue Stunde dieses Ereignisses angegeben, obgleich im offiziellen Kalender nichts Derartiges vermerkt war.

Als sich dann wirklich um die prophezeite Stunde die Sonnenscheibe zu verdunkeln begann, als sich alle versammelten Würdenträger, dem vorgeschriebenen Ritus entsprechend, zu Boden warfen und mit der Stirn gegen die Erde schlugen, als in der ganzen Stadt der Schall von Trommeln und Zymbeln ertönte, da hatten die Jesuiten für lange Zeit gewonnenes Spiel, denn nun war es offenbar geworden, daß die Berechnungsmethoden der chinesischen Astronomen nichts taugten, und daß der Kalender, nach dem das Reich regiert wurde, wirklich falsch sei.

Der Kaiser ordnete sogleich an, in Hinkunft habe das mathematische Tribunal nicht mehr nach den bisher benützten mohammedanischen, sondern nach den europäischen Methoden zu arbeiten; der Jesuitenpater Adam Schall wurde damit beauftragt, die Reform des Kalenders durchzuführen.

In ihm sah man von nun an einen neuen Konfuzius, einen Weisen, den der Himmel eigens herabgesandt hatte, um die gestörte Ordnung des Weltalls wiederherzustellen. Von seiner Tätigkeit erhoffte man zuversichtlich, daß nunmehr auch die Ernte wieder besser ausfallen würde, daß die Beamten nicht länger stehlen und daß die Unruhen im Lande aufhören würden.

Aber noch bevor die von Pater Schall begonnene Verbesserung der bisherigen Berechnungen beendet werden konnte, brach bereits über die Dynastie der Ming-Kaiser jenes Unheil herein, das notwendig auf eine nach falschen Kalendern geführte Regierung folgen mußte. Die inneren Unruhen wollten kein Ende mehr nehmen, und die Tataren im Norden und

Westen des Reiches benutzten dies zu einem Einfall über die chinesische Mauer.

Wieder bewahrten die Jesuiten dem Kaiser treue Freundschaft, indem sie sich nun als ebenso in den Kriegsangelegenheiten wie in der Astronomie bewandert erwiesen. Als die Minister und Generale bereits nicht mehr wußten, wie sie dem Angriff der Tataren standhalten sollten, machte sich Pater Schall erbötig, den Chinesen die Kunst des Kanonengießens beizubringen und in aller Eile ein Arsenal nach europäischem Muster einzurichten.

Unter der Leitung der Patres wurden jetzt eifrigst Geschütze gegossen, und die Missionare waren es auch, denen die Abrichtung der Bedienungsmannschaften übertragen wurde. So konnte den Tataren bald eine chinesische Armee mit überlegener Artillerie entgegengestellt werden, und zuletzt mußten sich die Feinde wieder über die große Mauer zurückziehen.

Dennoch waren die Patres zu spät nach China gekommen, um die Herrschaft der Mings wieder völlig mit dem Gesetz des Tao in Harmonie zu bringen. Kurze Zeit später loderte der Aufruhr von neuem auf, ein Rebellenheer drang bis zur Hauptstadt vor und eroberte sogar den Kaiserpalast. Der Sohn des Himmels sah keine Möglichkeit mehr, sich der Gefangenschaft zu entziehen, und beging Selbstmord. In der allgemeinen Verwirrung rief ein chinesischer General die tatarischen Mandschus gegen die Empörer zu Hilfe. Diese kamen auch, warfen den Aufstand nieder, zogen aber dann sofort nach Peking, um das Kaiserreich für sich selbst in Besitz zu nehmen. Der letzte Prinz aus dem Geschlecht der Mings starb in der Verbannung im Süden des Landes, nachdem er vorher noch mitsamt seiner Mutter zum Christentum übergetreten war und in der Taufe den Namen Konstantin empfangen hatte.

Die Jesuiten aber dienten fortan den Mandschu-Kaisern ebenso treu wie früher den Mings, denn es konnte ihnen letzten Endes gleich sein, wer China regierte, wenn sie nur die Möglichkeit hatten, in langsamer, planmäßiger Arbeit das Reich der Mitte für Christus zu erobern. Die neuen Herrscher wieder fühlten sich trotz ihrer tatarischen Herkunft nunmehr gleichfalls als „Söhne des Himmels“, die den Auftrag hatten, die Welt nach den Gesetzen des Tao zu beherrschen; deshalb bedurften auch sie eines verlässlichen Kalenders und somit der jesuitischen Astronomen.

Gleich in den ersten Jahrzehnten der Mandschu-Herrschaft zeigte es sich auch, daß in der neuen Dynastie keineswegs alles in bester Ordnung war: Der junge Kaiser Chun-tsche verlor seine Lieblingsfrau und deren einziges Kind, und dieser Todesfall zerrüttete ihn dermaßen, daß er abdankte und sich in ein buddhistisches Kloster zurückzog. Damit solches Unglück sich nicht wiederhole, war eine besondere Obsorge über den Kalender von der höchsten Wichtigkeit; daher wurde Pater Schall zum Direktor des mathematischen Tribunals ernannt und erhielt sogar die Würde eines „Mandarins der ersten Klasse“.

Der Kaiser erließ in jenen Tagen ein Edikt, in welchem nicht nur die europäische Wissenschaft, sondern auch „das Gesetz des himmlischen Herrschers“, nämlich das Christentum, auf das höchste gepriesen wurde. Zehn Hofeunuchen, darunter der Lieblingsdiener des Kaisers, nahmen die Taufe, und wenn der Sohn des Himmels selbst sich auch nicht zu einem solchen Schritt bewegen ließ, so beschützte er doch die Missionare und gestattete ihnen überall die freie Predigt, ja, er bewilligte sogar die Errichtung einer christlichen Kirche in Peking.

Pater Schall erwarb sich auch weiter als militärischer Ratgeber große Verdienste und setzte seine Artillerie-Instruktionskurse fort. Sein Ansehen stieg jedoch dermaßen, daß bald auch die üblichen Neider, Feinde und Intriganten gegen ihn aufzutreten begannen. Der Zeitpunkt für diese war insofern günstig, als der Regentschaftsrat, der jetzt für den minderjährigen Kaiser Kang-hi die Geschäfte führte, wenig Sympathie für Neuerungen empfand.

Der mohammedanische Mathematiker Yam-kam-siem, der selbst auf den Vorsitz im mathematischen Tribunal aspirierte, erhob nun gegen Pater Schall den Vorwurf des Landesverrates; sein Aufenthalt in China diene staatsfeindlichen Zwecken und bilde für die Regierung eine schwere Gefahr.

Der Regentschaftsrat war seiner Herrschaft nicht ganz sicher und witterte überall Verschwörungen; so wurde Schall verhaftet, vor Gericht gestellt und schließlich zum Tode verurteilt. Die von den Jesuiten eingeführten Verbesserungen in der Kalenderberechnung sollten aufgehoben, ihre Bücher verbrannt werden. Die Leitung des mathematischen Tribunals wurde Yam-kam-siem übertragen.

Dennoch sollte Schall nicht auf der Richtstätte und Yam-kam-siem nicht auf dem Präsidentenstuhl enden: Es geschah

nämlich, daß, nachdem der Kalender wieder nach den alten Methoden berechnet worden war, die Mandarine sich eines Tages vergebens im Hof des mathematischen Tribunals versammelten, um auf eine von Yam-kam-siem angekündigte Sonnenfinsternis zu warten; das leuchtende Gestirn machte nicht im mindesten Miene, sich den Berechnungen des neuen Astronomiepräsidenten anzubequemen.

Dagegen hatte der Jesuitenpater Verbiest schon einige Wochen vorher erklärt, daß diese Sonnenfinsternis an einem anderen Tag und zu einer anderen Stunde eintreten würde; da aber jetzt niemand auf die Worte des Missionars geachtet hatte, versäumten es die Behörden, diese so wichtige Himmelserscheinung, als sie sich wirklich den Prophezeiungen Verbiests entsprechend einstellte, in der vorgeschriebenen feierlichen Weise zu begrüßen.

Damit war neuerdings ein schlagender Beweis für die Unfähigkeit Yam-kam-siems und für die Richtigkeit der jesuitischen Berechnungen geliefert. Sollte das Reich nicht zugrunde gehen, so blieb nichts anderes übrig, als wieder die Jesuiten mit der Bestimmung des Kalenders zu betrauen. Pater Verbiest wurde daher zum Kaiser berufen und erklärte diesem sogleich, daß nicht nur die Berechnungen der chinesischen Astronomen fehlerhaft seien, daß vielmehr auch die uralten, noch aus der Zeit Kublai Khans stammenden Instrumente der Pekingsterne nicht mehr richtig funktionierten. Er machte sich aber auch erbötig, neue und völlig verlässliche Apparate von jener Art anzufertigen, wie der große europäische Himmelsgelehrte Tycho Brahe sie benütze.

Kaum war ein Jahr vergangen, da erhob sich auf einem Hügel die neuerrichtete jesuitische Sternwarte mit ihren Instrumenten: einer Armillarsphäre zur Bestimmung der Sternörter, einem Astrolabium zur Berechnung der Länge und Breite der Gestirne, einem Höhen- und Azimutinstrument und einem Fernrohr; Verbiest hatte alle diese Apparate genau nach den Angaben Tycho Brahens anfertigen lassen und dabei nicht vergessen, sie dem chinesischen Stil entsprechend mit allerlei Drachenköpfen und Schriftzeichen zu verzieren.

Von nun an stimmten die Sonnenfinsternisse wieder mit dem Kalender überein, denn Yam-kam-siem war mit Schimpf und Schande verjagt und durch Verbiest ersetzt worden. Das Ritenministerium, das sich zur Zeit des Schall-Prozesses mit Entschiedenheit gegen das Christentum ausgesprochen hatte,

kam jetzt zu der ebenso entschiedenen Ansicht, die Religion der Fremden enthalte durchaus nichts, was dem Wohl des Staates entgegen sei, vielmehr müsse das christliche Sittengesetz als „ganz vortrefflich“ bezeichnet werden. Alle gegen die Missionare erlassenen Verfügungen wurden wieder aufgehoben, und jene Jesuiten, die verhaftet worden waren, erhielten von der Regierung Entschädigungen ausbezahlt.

Nach dem Tode Verbiests ordnete der Kaiser feierliche Begräbniszeremonien an, wie sie sonst nur den höchsten Würdenträgern zukamen. Vornehme Mandarine, unter ihnen der Schwager des Kaisers, der Befehlshaber der Leibwache und der Palastkommandant, mußten zu Pferd den Sarg begleiten. Die Christen aus der Hauptstadt und den umliegenden Ortschaften zogen mit brennenden Kerzen und Fahnen dem Kondukt voran, ihnen folgten die Missionare in weißen Gewändern, und fünfzig Reiter der kaiserlichen Wache beschlossen den Leichenzug.

Als einige Zeit später der Vizekönig einer Provinz gegen die Missionare und ihre chinesischen Täuflinge feindselig vorgehen wollte, erließ Kaiser Kang-hi ein regelrechtes Toleranzedikt. „Die Männer aus dem Westen“, verkündete der Herrscher, „haben die Berechnung des Kalenders in Ordnung gebracht; während des Krieges haben sie die alten Kanonen repariert und neue hergestellt. Sie haben daher viel für das Wohl des Reiches getan und sich stets große Mühe gegeben. Obgleich es jedermann gestattet ist, die lamaistischen, buddhistischen und anderen Tempel zu besuchen, um dort Wohlgerüche zu verbrennen, wollt ihr den Europäern, die doch auch nichts Unerlaubtes tun, solches verbieten. Diese Unterscheidung erscheint uns nicht logisch, und wir sind der Meinung, daß fernerhin niemand daran gehindert werden möge, in den Tempeln des himmlischen Herrn Wohlgerüche anzuzünden.“ Mit diesem Edikt war die Freiheit des christlichen Bekenntnisses in China nunmehr auch formell anerkannt.

Als Lehrer und Diplomaten am Pekingener Hof

„Sie sollen alle an meinen Hof kommen, und diejenigen, welche sich auf die Mathematik verstehen, werden bei mir bleiben können, um mir zu dienen.“ So hatte Kaiser Kang-hi entschieden, als die Patres um seine Genehmigung zur Berufung weiterer Ordensbrüder aus Frankreich nachsuchten.

Denn schon Pater Schall, dem einst die Erziehung des jungen

Kaisers anvertraut gewesen war, hatte es vorzüglich verstanden, dem Knaben eine lebhaftere Wißbegier einzupflanzen; dem Unterricht Schalls war es zu verdanken, daß Kang-hi sein ganzes Leben lang von der Sehnsucht nach neuen Erkenntnissen beherrscht wurde und immer genauere Aufschlüsse über alle Geschehnisse zwischen Himmel und Erde zu erhalten wünschte.

Wer außer den gelehrten Jesuitenpatres hätte es jedoch verstanden, die Neugier Kang-his immer wieder zu befriedigen und zugleich frisch zu erwecken? Als Pater Schall die Augen schloß, konnte er seine Seele ruhig der Barmherzigkeit des Herrn empfehlen, denn er wußte, daß sein Zögling zeitlebens immer wieder fragen würde, und daß, solange Kang-hi fragte, auch die Jesuiten an seinem Hofe Macht und Ansehen genießen würden.

Jeden Morgen ließ der Kaiser die Patres zu sich kommen, damit sie ihm ein physikalisches Gesetz, eine mathematische Gleichung oder eine geometrische Konstruktion erläuterten, mit deren Lösung er sich während der Nacht vergebens gequält hatte. Auch untertags ließ der Herrscher oft die wichtigsten Regierungsgeschäfte im Stich und eilte zu den Jesuiten, weil ihm plötzlich eine astronomische Berechnung durch den Kopf geschossen war, die er allein nicht zu bewältigen verstand. Noch des Abends fielen ihm immer wieder neue Fragen ein, und er konnte sich nur schwer von seinen europäischen Lehrern trennen, um sich zu kurzer Ruhe zurückzuziehen.

Bald befriedigte ihn ein bloßes theoretisches Wissen nicht mehr; wenn die Missionare ihm jetzt eine geometrische Konstruktion erläutert hatten, wollte er auch praktisch nachprüfen, ob die angestellten Berechnungen richtig seien. Zu diesem Zweck ließ er aus den verschiedenen Materialien Würfel, Pyramiden, Zylinder und Kegel herstellen und maß deren Umfang, Höhe und Rauminhalt aus. Mit den Patres berechnete er das Gewicht verschiedener Kugeln von gegebenem Durchmesser oder deren Durchmesser bei gegebenem Gewicht, und er ließ ihnen nicht eher Ruhe, bis sie mit ihm die Nivellierung eines Flußlaufes durchgeführt hatten. Mit Hilfe seiner neuerworbenen trigonometrischen Kenntnisse bestimmte er die Breite von Bächen und Teichen oder die Höhe von Gebäuden und freute sich unendlich, wenn die Messung das errechnete Resultat bestätigte.

Eines Tages überreichte ihm Pater Benoit eine Himmels-

karte mit einer Erklärung in chinesischer Sprache, welche die Grundzüge des Kopernikanischen Systems enthielt. Dadurch erfuhr Kang-hi zum erstenmal von der Drehung der Erde um die Sonne, und dieser Gedanke versetzte ihn dermaßen in Aufregung, daß er tagelang keinen einzigen seiner Hofmandarine empfing, die dringendsten Regierungsangelegenheiten unerledigt ließ und nur bestrebt war, das erschütternde neue Weltbild, das sich ihm erschlossen hatte, mit allen Konsequenzen innerlich zu verarbeiten.

Hierauf kamen chemische und medizinische Probleme an die Reihe, ihnen folgten die Rätsel der Optik und Akustik, und zuletzt eröffneten sich dem Kaiser die unendlichen Gefilde der philosophischen Spekulation.

Kang-hi konnte bald ohne seine Jesuiten überhaupt nicht mehr leben. Damit er sie näher bei sich habe, ließ er alle Regeln der Hofetikette beiseite. Er gestattete ihnen, sich neben ihm niederzusetzen, während sonst die höchsten Würdenträger und sogar die kaiserlichen Prinzen in Gegenwart des Himmelssohnes stets kniend zu verharren hatten. Bisweilen vergaß er seine Würde so weit, daß er bei den Missionaren zu Besuch erschien und sich stundenlang mit ihnen unterhielt.

Schon um vier Uhr morgens mußten die Missionare aufstehen, um dem ungeduldigen Herrscher rechtzeitig ihre Aufwartung machen zu können; erst bei Einbruch der Nacht wurden sie entlassen und hatten dann noch das kaiserliche Pensum für den folgenden Tag vorzubereiten. Allein geblieben, wiederholte der Kaiser stets eifrig die eben gelernte Lektion, überlas die Notizen der Patres und erklärte dann seinen Söhnen, was er selbst gerade erst erfahren hatte.

Pater Gerbillon mußte den Kaiser sogar auf einer Reise in die Tatarei begleiten, denn Kang-hi wollte auch nicht einen Tag ohne Unterricht verstreichen lassen. Der Missionar berichtet von dem prunkvollen Zusammentreffen des Kaisers mit den tatarischen Großen, schildert die prunkvolle Zeremonie des „großen Kotau“ und das Festmahl, an welchem etwa achthundert tatarische Fürsten teilnahmen. Auch damals entließ Kang-hi alle Gäste so rasch als möglich, um sich mit Gerbillon über die Ekliptik und die Erdbahn zu unterhalten.

Mit der größten Vorsicht wußten die Jesuiten endlich auch die Sprache auf das Christentum zu bringen und den Kaiser für diese Religion so günstig zu stimmen, daß Kang-hi ihnen ein Grundstück zur Errichtung einer Kirche schenkte und zu

den Baukosten noch zehntausend Taels beitrug. Als die Kirche fertig war, übergab Kang-hi den Jesuiten eine von ihm selbst verfaßte Inschrift, die über dem Portal angebracht werden sollte. Sie enthielt eine regelrechte Anbetungsformel für den christlichen Gott, der darin als „wahrer Urgrund aller Dinge ohne Anfang und ohne Ende“ bezeichnet wurde.

Die Patres erzählten ihm ferner so viel von der Würde und Macht des Papstes, daß Kang-hi sogar auf den Gedanken kam, sich mit dem Fürsten der Christenheit zu verschwägern. Er schrieb daher einen Brief an den Papst, in welchem er um die Hand seiner Nichte anhielt.

„An Dich, Clemens, gesegnetsten aller Päpste, gesegneten und großen Kaiser aller Päpste und christlichen Kirchen, Herr über die Könige Europas und Freund Gottes!“ Mit dieser Anrede beginnt das eigenartige, in den Archiven des Pariser Außenministeriums aufbewahrte Schriftstück.

„Der Mächtigste aller Mächtigen auf Erden“, heißt es dann weiter, „der größer ist als alle Großen unter der Sonne und dem Mond, der auf dem smaragdenen Thron des Kaiserreiches China sitzt, erhoben auf hundert goldenen Stufen, um allen Getreuen das Wort Gottes zu erklären, der das Recht des Lebens und des Todes über hundertfünfzehn Königreiche und hundertsechzig Inseln ausübt, schreibt diesen Brief mit der jungfräulichen Feder des Straußes.

Heil und langes Leben.

Die Zeit ist gekommen, da die Blüte Unserer königlichen Jugend die Frucht Unseres Alters zur Reife bringen soll, damit zugleich der Wunsch Unserer getreuen Untertanen erfüllt und ihnen zum Schutze ein Thronfolger gegeben werde. Wir haben daher beschlossen, Uns mit einem schönen und vornehmen Mädchen zu vermählen, welches die Milch einer mutigen Löwin und eines zarten Rehes eingesogen hat. Da nun Euer römisches Volk stets als Stammvater der tapferen, keuschen und unübertrefflichen Frauen gegolten hat, wollen Wir Unsere mächtige Hand ausstrecken und eine von ihnen zur Gattin nehmen. Wir hoffen, daß es eine Eurer Nichten sein möge oder die eines anderen großen Priesters, auf die Gott mit dem rechten Auge herabblickt . . .

Wir wünschen, daß sie die Augen der Taube habe, die den Himmel und die Erde betrachtet, und die Lippen einer Muschel, die sich vom Morgenrot nährt: Ihr Alter soll zweihundert Monde nicht überschreiten; ihr Wuchs soll von der Länge

eines grünen Weizenhalmes und ihre Dicke wie eine Handvoll trockenen Getreides sein . . .

Indem Ihr, Vater und Freund, Unserem Wunsch willfahrt, werdet Ihr ein Bündnis und ewige Freundschaft zwischen Euren Königreichen und Unserem mächtigen Lande herstellen. Unsere Gesetze werden vereinigt sein, wie das Schlinggewächs sich dem Baume anschmiegt. Wir werden selbst Unser königliches Blut nach vielen Provinzen verbreiten und werden das Bett Eurer Fürsten mit einigen Unserer Töchter wärmen, von denen die Mandarine als Unsere Gesandten Euch Bildnisse überbringen werden . . .

Einstweilen erheben Wir Uns von Unserem Throne, um Euch zu umarmen. Wir erklären Euch, daß dieser Brief mit dem Siegel Unseres Reiches gesiegelt worden ist in Unserer Hauptstadt der Welt am dritten Tag des achten Mondes im vierten Jahr unserer Herrschaft.“

Dieses Heiratsprojekt wurde zwar nicht verwirklicht, aber trotzdem machte das Christentum auch in der Familie des Kaisers rasche Fortschritte; von den fünfunddreißig Söhnen und zwanzig Töchtern Kang-his ließen sich einige taufen. Die außerordentliche Gunst des Kaisers führte dahin, daß auch im Volk die Missionare das größte Ansehen genossen und daß sie viele Taufen vollziehen konnten; überall in China entstanden damals christliche Gemeinden und Kirchen.

Bald bot sich den Patres eine weitere Gelegenheit zur Ausbreitung ihrer Missionstätigkeit. Kang-hi beauftragte sie nämlich mit der Anfertigung einer neuen Karte des ganzen Reiches, und in der Erfüllung dieses Befehls mußten die Patres weite Reisen unternehmen. Da sie hierbei als Beauftragte des Kaisers erschienen und eine große Eskorte mitbrachten, machte ihre Ankunft überall großen Eindruck und verlieh dem Christentum in den Provinzen einen außerordentlichen moralischen Rückhalt. Die Missionare visitierten bei diesen geographischen Expeditionen zugleich die christlichen Gemeinden, regelten deren Angelegenheiten und sorgten für die Errichtung von neuen Kirchen.

Ein politischer Konflikt bot ihnen bald die Möglichkeit, sich dem Kaiser auch in anderer Hinsicht nützlich zu erweisen. Andauernde Streitigkeiten in den chinesisch-russischen Grenzprovinzen hatten nämlich die Gefahr eines Krieges heraufbeschworen, und da einige gefährliche Tatarenstämme Miene machten, mit den Russen gemeinsam gegen China vorzugehen,

suchte man in Peking einen offenen Konflikt zu vermeiden. Aber es fehlte den Mandschus an jeder Erfahrung in diplomatischen Verhandlungen, und so wollte es ihnen nicht gelingen, eine vernünftige Grundlage für die Verständigung zu finden. Die Jesuiten brachten nun eine Friedenskonferenz zustande und nahmen selbst als Dolmetscher und Unterhändler an den Verhandlungen teil.

Pater Gerbillon ging alsbald in das Lager der Russen und gab diesen zu verstehen, wie vorteilhaft es sei, von den Chinesen im Tausch gegen territoriale Konzessionen einen gewinnbringenden Handelsvertrag zu erlangen. Die Russen waren genügend gute Kaufleute, um die Richtigkeit von Gerbillons Ausführungen einzusehen, und erklärten sich sogleich bereit, die strittigen Ländereien an China abzutreten, wenn sie dafür die Erlaubnis erhielten, jedes Jahr eine Handelsdelegation nach Peking zu entsenden. Als Pater Gerbillon am späten Abend in das chinesische Lager zurückkehrte, brachte er bereits einen fertigen Friedensvertrag mit, dessen Bestimmungen für die Chinesen durchaus annehmbar waren. Zwei Tage später wurde das Abkommen unterfertigt; es war der erste Pakt, den das chinesische Reich mit einer europäischen Macht abschloß.

In China rechnete man den Jesuiten diesen diplomatischen Erfolg hoch an; die vornehmsten Mandarine gratulierten ihnen, und Prinz Sosan, der offizielle Leiter der Friedensdelegation, dankte ihnen in den verbindlichsten Ausdrücken für ihre wertvollen Dienste.

Die Missionare, die dem Kaiser in allen Situationen seiner Regierungstätigkeit treu zur Seite gestanden hatten, erwiesen sich auch dann noch als wertvolle Helfer, als Kang-hi, gealtert, müde, krank, und von Schmerzen geplagt, dahinzusiechen begann.

Alsbald erschienen die Väter Gerbillon und Bouvet im Krankenzimmer des Herrschers und brachten eine Schachtel mit kleinen Teigkügelchen mit; diese hätten, wie sie versicherten, dem mächtigen Sonnenkönig von Frankreich Heilung von einem schweren Leiden verschafft. Und in der Tat — kaum hatte Kang-hi eine Anzahl dieser Pillen genommen, als er sich bereits wieder ganz hergestellt fühlte und sich mit frischen Kräften der Regierung des Reiches und den Lehrsätzen Euklids zuwenden konnte.

Einige Monate später erkrankte er von neuem an einem

tückischen Fieber, das jeden Tag zur gleichen Stunde mit großer Heftigkeit einsetzte. Wieder wurden die Missionare zu ihm gerufen und sie erkannten sogleich, daß Kang-hi an Wechsel- fieber litt. Sie empfahlen ihm die Benützung einer heilkräftigen Rinde, die ihre Ordensbrüder entdeckt hatten; es war die „Jesuitenrinde“, die später unter dem Namen Chinarinde auf der ganzen Welt Verbreitung finden sollte.

Aber die Patres mußten hier zum erstenmal fühlen, daß sich in der kaiserlichen Familie ein Widerstand gegen sie heraus- gebildet hatte: Der Kronprinz protestierte dagegen, daß sein Vater ein in China unbekanntes Mittel einnehme, und meinte, man wisse nicht, ob dieses dem Kaiser nicht schaden werde. Da jedoch das Befinden Kang-his sich ständig verschlechterte, wurde schließlich bestimmt, daß vier Prinzen die Wirkung des Medikaments zuerst an sich ausprobieren sollten. Nachdem dieser Versuch glücklich abgelaufen war, entschloß sich dann auch der Kaiser, die Rinde der Jesuiten zu versuchen. Am nächsten Tag blieb der erwartete Fieberanfall aus, und ebenso geschah es an den folgenden Tagen.

Bald nach seiner Wiederherstellung begab sich Kang-hi mit großem Gefolge aus dem Palast in die Stadt hinaus. Und was noch nie geschehen war: er erlaubte dem Volk, das sonst bei kaiserlichen Ausfahrten verjagt wurde, auf den Straßen zu verharren. In seiner Begleitung befanden sich die vier Patres Gerbillon, Bouvet, Fonteney und Videlon; sie durften stehen, während selbst die höchsten Mandarine auf den Knien lagen und mit der Stirne den Boden berührten.

Mit lauter Stimme sprach dann der Kaiser, zu den Missiona- ren gewendet: „Ihr Europäer habt mir immer mit Eifer und Zuneigung gedient, und ich kann euch bis jetzt nicht den mindesten Vorwurf machen. Viele Chinesen mißtrauen euch, ich aber, der ich alle eure Schritte habe sorgfältig beobachten lassen, bin von eurer Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit so sehr überzeugt, daß ich laut und öffentlich sage: Man soll euch glauben und euch trauen!“ Hierauf erzählte Kang-hi dem Volk, wie krank er gewesen sei, und wie die Fremden seine Gesundheit wiederhergestellt hätten.

Zweimal hatten die Jesuiten den Herrscher gerettet; ein drittes Mal, als er von der Jagd mit einer schweren Lungen- entzündung zurückkehrte, vermochten sie ihm nur mehr den Tod zu erleichtern. Mit einer Latwerge beruhigten sie sein wild klopfendes Herz, und dann gaben sie ihm von ihrem

Meßwein zu trinken, den sie sich alljährlich aus Manila kommen ließen; es sei das Blut Christi, erklärten sie dem Kaiser, und der Wein vom christlichen Altar brachte den Kranken wirklich für einige Zeit wieder zu Kräften. Kang-hi starb in Ehrfurcht vor dem Christengott, der ihm dazu verholfen hatte, die letzten Stunden seines Lebens schmerzlos und mit friedlichem Gemüt zu verbringen.

In ganz China aber hatten sich mittlerweile Gerüchte über die wunderbaren Heilmittel der Europäer verbreitet. Hunderte von Kranken drängten sich zu den Patres, und sie alle erhielten ärztliche Hilfe. Hierbei hatten die Missionare reichlich Gelegenheit, von ihrem Glauben zu sprechen und die dankbaren Geheilten zur Taufe zu bewegen. So wurden jetzt mit französischen Pillen, indischen Pulvern und spanischem Wein viele Seelen für das Reich Christi gewonnen.

Der Orden der Gärtner und Schnellmaler

Mit dem Regierungsantritt des neuen Kaisers Yong-tsching brach jedoch über das Christentum in China eine Zeit schwerer Nöte und Verfolgungen herein. Schon als Kronprinz hatte der Sohn Kang-his aus seiner Abneigung gegen die Europäer und ihren Glauben kein Hehl gemacht; nach der Thronbesteigung aber schien er überhaupt nur mehr auf die Einflüsterungen seiner christenfeindlichen Ratgeber zu hören.

„Die Europäer“, erklärte jetzt der kaiserliche Zensor Fan in einer Denkschrift, „lehren eine falsche und gefährliche Religion. Sie behaupten, der Herr des Himmels sei zu der Zeit, als Han-gai-ti in China herrschte, in einer Gegend namens Yu-ye-a geboren worden. Er habe das Blut eines heiligen und jungfräulichen Mädchens namens Ma-li-ya genommen und daraus seinen menschlichen Körper gebildet. Unter dem Namen Ye-su habe er dreiunddreißig Jahre gelebt und dann an einem Kreuz für die Sünden der Menschen gebüßt.

Wir haben diesen Glauben nicht und haben ihn auch von alters her nicht gehabt. Diejenigen, die dieses Gesetz annehmen, empfangen die sogenannte Taufe; die älteren Christen werden in den geheimen Mysterien unterrichtet und trinken die heilige Substanz. Ich weiß nicht, welche Art Zauberei dies sein mag.

Sie beobachten die Gebräuche des Reiches nicht, sondern sie haben ihre eigenen Riten und Bücher. Heißt dies aber nicht, die Regierungsform umstürzen? Ist etwa unsere alte Lehre nicht hinreichend? Es gibt bereits eine große Anzahl Christen

in der Umgebung des Hofes, und wenn ihrem Treiben nicht rasch Einhalt getan wird, werden sie zuletzt das Reich überströmen.“

Das Tribunal der Riten in Peking leitete wieder eine Untersuchung über das Christentum ein, und da der Kaiser den Missionaren übel gesinnt war, entschied der Gerichtshof gegen die Europäer und ihre Religion. Yong-tsching erließ bald darauf ein Edikt, auf Grund dessen zahlreiche christliche Kirchen und Gemeinden zerstört, dreihunderttausend getaufte Chinesen verhaftet und zur Abschwörung gezwungen wurden.

Diese schwierige Lage gab den Jesuiten am Kaiserhofe jedoch nur eine neue Gelegenheit zu beweisen, was sie alles zur höheren Ehre Gottes zu leisten imstande seien; die Mißgunst des neuen Herrschers war ihnen ein Ansporn mehr, ihre Fähigkeiten auf das höchste zu steigern und dadurch die Frucht einer langen mühseligen Arbeit vor dem Untergang zu retten.

Als kurze Zeit nach dem Regierungsantritt Yong-tschings eine russische Gesandtschaft in Peking eintraf, um einen wichtigen Handelsvertrag mit der chinesischen Regierung abzuschließen, waren es doch wieder nur die Jesuitenpatres, die es verstanden, mit den russischen Delegierten zu verhandeln. Wenn es dann galt, die erste chinesische Gesandtschaft nach Rußland abzufertigen, wußten allein die Patres, welche Instruktionen der Legation mitgegeben werden sollten, und wie das Beglaubigungsschreiben für den Zaren stilisiert sein müsse, damit es in Petersburg günstig aufgenommen werde.

Zuletzt führten die Jesuiten fast selbständig die schwierigen Verhandlungen mit den russischen Bevollmächtigten, und sie erzielten einen Vertrag, der für China günstiger war, als man in Peking erhofft hatte. Es konnte nicht ausbleiben, daß dieser Erfolg dem Kaiser eine bessere Meinung von den Missionaren beibrachte, und Pater Parrenin erreichte bei dieser Gelegenheit eine wesentliche Abschwächung der gegen die Christen erlassenen Verfügungen.

Yong-tsching hatte die wissenschaftlichen Interessen seines Vaters nicht geerbt und besaß für Mathematik und Astronomie nur wenig Verständnis. Jetzt aber erkannte er, daß die Jesuiten von der Staatsverwaltung mehr verstanden als seine eigenen Minister; deshalb behandelte er fortan die Missionare sehr freundlich und gestattete ihnen sogar, noch zwei Ordensbrüder aus Europa an den Hof kommen zu lassen.

So hatten die Jesuiten sich neuerdings eine einflußreiche Position geschaffen, und die kaiserliche Gunst, deren sie sich jetzt wieder erfreuten, schützte in bedeutendem Maße auch die christlichen Gemeinden im ganzen Reich. Denn nicht nur, daß die Verfolgungsbefehle wesentlich abgeschwächt wurden, auch die Mandarine in den Provinzen wagten es nicht, mit aller Schärfe gegen jene Religion vorzugehen, deren Priester in Peking so hohes Ansehen genossen.

Unter der Herrschaft Kien-longs, des nächsten Mandschu-Kaisers, sollte sich die Lage der Missionare und ihrer chinesischen Christen aufs neue wesentlich verschlechtern. Kien-long hatte für den fremden Glauben, der ihm als staatsgefährlich erschien, nur Haß und Mißtrauen übrig, und so erließ er bald Verfügungen, die auf eine völlige Ausrottung des Christentums abzielten.

Diesmal schien die Situation ganz besonders hoffnungslos, denn jetzt durfte kein einziger unter den Ministern und Großen es wagen, dem Kaiser Vorstellungen zu machen und ihn zu einer Milderung seiner Erlasse zu bewegen. Was Kien-long befahl, mußte unverzüglich durchgeführt werden, und sein Wort hatte als höchste Weisheit, als unmittelbarer Befehl des Himmels zu gelten.

Denn dieser vierte Herrscher aus der Dynastie der Mandschu war stolzer, als selbst die stolzesten der Mings es gewesen waren. Er lebte in strenger Abgeschlossenheit in seinem Palast, dessen Säle alles enthielten, was in China, Japan und Indien an herrlichsten Kunstwerken und Kostbarkeiten aufzutreiben gewesen war. Bloß von seinen Frauen und Verschnittenen umgeben, war Kien-long gleich einem Gott seiner eigenen Anbetung ergeben. Wenn die Minister und Prinzen ihm ihre Berichte erstattet hatten, dann mußten sie, auf dem Boden liegend, das Gesicht gegen die Erde gerichtet, schweigend die Befehle des Kaisers abwarten und diese alsbald gleich göttlichen Weisungen buchstabengetreu durchführen.

Verließ Kien-long einmal den Palast, um die Straßen der Residenz zu durchziehen, dann sprengten schon am Tage vorher berittene Soldaten jenen Weg entlang, den der Kaiser zu nehmen gedachte, und sahen darauf, daß alle Kaufläden geschlossen, alle Fenster und Türen mit dichten Tüchern verhängt wurden, damit kein Sterblicher den erhabenen Herrscher erblicken könne.

So fanden lange Zeit auch die Jesuiten keine Gelegenheit,

den in seine Göttlichkeit eingesponnenen Potentaten zu sprechen und zu einer milderen Haltung gegenüber der christlichen Lehre zu bewegen. Freilich hatten die Patres noch immer das Präsidium des mathematischen Tribunals inne, denn nach wie vor verstand sich außer ihnen niemand auf die exakte Berechnung des jährlichen Kalenders. So durfte auch der jesuitische Präsident des Tribunals mit den anderen Würdenträgern dem Kaiser von Zeit zu Zeit Bericht erstatten; aber auch er mußte dies auf dem Boden ausgestreckt tun, und der Kaiser würdigte ihn ebensowenig wie die anderen Mandarine eines freundlichen Blickes oder Wortes.

Wenn die übrigen Patres, die auf Grund der vom früheren Kaiser erteilten Erlaubnis nach Peking gekommen waren und deshalb dort verbleiben durften, oft genug ihre mathematischen und diplomatischen Fertigkeiten bewiesen, so machte dies dem Kaiser keinen Eindruck. Mit der Gleichgültigkeit eines wahrhaft erhabenen Göttersohnes nahm er alle ihm erwiesenen Dienste wortlos zur Kenntnis und hielt es keinen Augenblick für notwendig, sich hierfür durch besondere Huld erkenntlich zu zeigen.

In dem Augenblick aber, da es den Anschein hatte, als ob jedes weitere Wirken der Jesuiten in China hoffnungslos geworden sei, kam den Patres gerade der Göttlichkeitsdünkel Kien-longs zu Hilfe und gewährte ihnen die Möglichkeit, sich ihm zu nähern. Kien-long hatte nämlich stets das Gefühl, sein Palast und seine Gärten seien trotz ihrer Kostbarkeit noch nicht genügend herrlich, um als Wohnsitz des erhabensten Göttersohnes zu dienen. Unaufhörlich sann er darüber nach, wie er die Pracht seines irdischen Aufenthaltsortes noch vervollkommen könne.

Er ließ die Wände seiner Gemächer mit purem Gold und Edelsteinen ausschlagen und dann auf diesem Goldgrund von den besten Malern des Reiches Landschaften mit Vögeln und Blumen anbringen. Besonderen Eifer aber wendete er der Ausgestaltung seiner Sommerresidenz Yoen-ming-yoen zu. Die Gartenanlagen, mit denen die vielen Pavillons und Tempel des Palastes verbunden waren, übertrafen alles, was jemals zuvor irgendwo auf der Welt geschaffen worden war; da die Natur allein den Geschmack des Kaisers nicht befriedigen konnte, waren hier künstliche Berge, Täler, Wälder und Flüsse angelegt worden; durch anmutige Täler schlängelten sich jetzt in künstlichen Biegungen große und kleine Bäche;



DIE VON DEM JESUITENPATER RICCI
 1584 FÜR DEN KAISER WAN-LI
 GEMALTE KARTE VON CHINA

大明茅舍詞代帝

BRIEF DER VON DEN JESUITEN
BEKEHRTEN KAISERIN-MUTTER YUNG-LI
AN DEN PAPST

einmal verengten sich die Ufer zwischen künstlichen Hügeln und Felsen, dann wieder weiteten sie sich zu Seen, auf denen prachtvolle Barken schaukelten.

Auf einer felsenartigen Insel in der Mitte eines dieser Seen erhob sich der große Palast mit mehr als hundert Räumlichkeiten; von hier aus konnte man die anderen Gebäude, mehr als zweihundert an der Zahl, am besten überblicken. Galerien, Alleen, Terrassen, Amphitheater, Blumenwälder und Brücken, dies alles vereinigte sich zu einem Bild von unübertrefflichem Reiz.

Der Kaiser aber war noch immer nicht zufrieden und ließ fortwährend nach Malern, Gärtnern und Technikern fahnden, die imstande wären, die Wände der Lusthäuser noch schöner zu verzieren, die künstlichen Landschaften seiner Gärten noch anmutiger zu gestalten.

Diese Maler, Gärtner und Mechaniker waren aber zugleich auch die einzigen Menschen, die im Kaiserpalast überallhin freien Zutritt hatten. Da ferner Kien-long die verschiedenen Arbeiten persönlich überwachte, waren allein jene Handwerker und Künstler auch in der Lage, den Herrscher aus nächster Nähe zu erblicken.

Als die Jesuiten von dieser Leidenschaft des Kaisers vernommen hatten, dauerte es nicht lange, und es schien plötzlich, als sei die Gesellschaft Jesu eine Innung von Malern und Architekten, und als sei das Christentum lediglich eine Geheimlehre der Gartenkunst. War der Kaiser mit den bisherigen Anlagen unzufrieden, durchsuchten seine Minister ganz Peking nach den besten Gartenkünstlern, dann meldeten sich sofort die Jesuiten mit der Erklärung, es gebe kein Geheimnis dieser Kunst, das sie nicht auf das vollkommenste beherrschten. Als Kien-long dann wieder nach jemandem suchte, der die Teiche und Bäche verschönern könne, ließen die Jesuiten ihm mitteilen, niemand wisse besser mit Wasseranlagen umzugehen als sie. Sie waren Porträtisten, wenn der Kaiser nach solchen begehrte, und wollte er seine Wände mit Vögeln und Blumen ausgeschmückt haben, so fand sich alsbald ein Pater, der gerade dies besonders gut verstand.

Binnen kurzem beherbergte das für die verschiedenen Handwerker und Techniker bestimmte Häuschen beim Eingang in die Gärten der Sommerresidenz eine Truppe von Jesuitenmissionaren, und nun gehörten auch die Patres zu den wenigen Glücklichen, die in der unmittelbaren Nähe des erhabenen Göttersohnes verweilen durften.

Da sie einmal in den innersten Räumen der kaiserlichen Wohnzimmer, dann wieder in den Gärten oder in den Pavillons der kaiserlichen Familie zu arbeiten hatten, gelangten sie überall hin, sahen den ganzen Palast, und nichts blieb ihnen mehr verborgen. So erblickten sie auch jene seltsame private Stadt, die Kien-long sich hatte anlegen lassen und die auf der ganzen Welt nicht ihresgleichen hatte. Kien-long war nämlich auf den Gedanken verfallen, sich für die strenge Abgeschlossenheit, die seine Würde ihm auferlegte, auf eigenartige Weise zu entschädigen, und er hatte innerhalb seines Palastes eine künstliche Stadt bauen lassen, die nur seinem Vergnügen diene.

Dort gab es regelrechte Mauern, Türme, Gassen, Plätze, Tempel, Hallen, Märkte, Kaufläden und Paläste; sogar ein eigener Hafen war angelegt worden. Hatte der Kaiser Lust zu sehen, wie das Leben seiner Untertanen sich eigentlich abspiele, dann begab er sich in diese Privatstadt und ließ sich von seinen Verschnittenen ein Stück chinesischen Alltags voragieren. Die Eunuchen verkleideten sich dann als Kaufleute, Handwerker oder Soldaten; der eine führte einen Schiebkarren, der andere trug Körbe, im Hafen kamen Schiffe an, die Kaufgewölbe wurden geöffnet, die Händler priesen ihre Ware, das Volk drängte sich in die Tee- und Weinschenken, Hausierer und Krämer zogen umher, man zankte, schrie und lärmte, und sogar Taschendiebe traten in Aktion, wurden verhaftet, vor den Richter geschleppt und mit der Bastonade bestraft.

Als der Kaiser jetzt seine neuen Maler, Baumeister und Mechaniker bald hier und bald dort bei der Arbeit antraf, geschah es mitunter, daß er sie einer Anrede würdigte, ihnen persönlich Aufträge erteilte, wie er dies oder jenes verziert zu haben wünsche, oder daß er ein Wort der Genugtuung über ihre Leistungen fallen ließ. Es war eine Auszeichnung, für die jeder Chinese seine ganze Habe dahingegeben hätte, und dieses schier unermeßliche Glück genossen nun die Jesuiten, die Verkünder eines Glaubens, der zur selben Zeit im ganzen Reich mit unerbittlicher Härte verfolgt wurde!

Ja, der Kaiser kam jetzt sogar immer häufiger in jene Räume und Anlagen, wo die Jesuiten arbeiteten, und bald bot sich den Patres die Gelegenheit, für die verfolgten chinesischen Christen um Gnade zu bitten. Einmal war Pater Castiglione gerade mit einem Fresko in einem der kaiserlichen Gemächer

beschäftigt, als Kien-long hinzutrat und seine Befriedigung äußerte. Da warf sich der Missionar dem Kaiser zu Füßen und überreichte ihm ein Bittgesuch für die chinesischen Christen; Kien-long nahm es freundlich entgegen und sagte: „Ich werde deine Bittschrift lesen, sei ruhig und male weiter!“

Zwar entschloß er sich nicht dazu, die früheren Verordnungen aufzuheben, da ihn aber die Fresken Castigliones so sehr zufriedengestellt hatten, gab er seinen Ministern doch den Befehl, die Christenverfolgungen bis auf weiteres einzustellen.

Die Patres Sickelpart, Panzi, Sallusti und Poirot malten unermüdlich, teils in Öl auf Glas, teils in Wasserfarben auf Seide Porträts, Landschaften, Früchte, Vögel und Fische; Sickelpart erregte durch seine Kunst das Gefallen des Kaisers in so hohem Maße, daß er zum Mandarin erster Klasse erhoben wurde. Pater Brossard wieder bemühte sich mit Erfolg, die Gunst des Kaisers durch Glasarbeiten von erlesenster Feinheit zu erringen. Bald betraute Kien-long die Jesuiten mit der Leitung einer regelrechten Malerakademie, die in einem Gebäude nahe dem Palast untergebracht wurde und in welcher jetzt chinesische Schüler in den europäischen Künsten ausgebildet wurden.

Es war oft sehr aufreibend, die Launen des Kaisers stets zu befriedigen und sich ohne Widerspruch allen seinen wandelbaren Wünschen anzubequemen. Wehmütig berichtete damals einer der Patres in die Heimat: „Alle unsere Arbeiten werden vom Kaiser beaufsichtigt. Wir machen zuerst Entwürfe, die er oft abändert, so wie es ihm paßt; ob die Änderung nun gut oder schlecht ist, man muß sie schweigend hinnehmen, denn hier versteht der Kaiser alles am besten.“

Als einmal eine Anzahl rebellischer Tatarenfürsten ihre Unterwerfung bekanntgegeben hatten, erhielt Pater Attiret plötzlich den Befehl, in das Jagdschloß Ge-hol in der Tatarei abzureisen, da der Kaiser die Unterwerfungsfeierlichkeit bildlich festgehalten haben wolle. In Ge-hol eingetroffen, sah sich der arme Pater so vielen Gesichtern, Trachten und Festlichkeiten gegenüber, daß er lange Zeit nicht wußte, wie er dies alles in einem Gemälde darstellen solle. Kaum aber war die Zeremonie der Unterwerfung der Tatarenfürsten zu Ende, als auch schon ein Minister dem Missionar den Befehl überbrachte, auf der Stelle mit der Anfertigung des Bildes zu beginnen, da der Kaiser die fertige Arbeit noch am Abend des nämlichen Tages sehen wolle.

Attiret malte wie ein Verzweifelter; in die Mitte des Bildes stellte er den Kaiser in prunkvoller Kleidung, und rings um ihn entwarf er mit aller Schnelligkeit einige hundert Figuren. Als bald erschien schon wieder der Minister und berichtete, der Kaiser wünsche das Bild bereits zu sehen. Der Entwurf Attirets befriedigte Kien-long dermaßen, daß er mehrmals ausrief: „hen hao!“, „sehr gut!“

Erschöpft hatte der Pater sich zur Ruhe begeben, aber schon am frühen Morgen wurde er wieder in den Palast berufen, wo der Kaiser eben elf von den neuunterworfenen Tatarenfürsten zu Mandarinen ernannt hatte; ihre Bildnisse sollten nun in aller Eile gemalt werden. Was blieb dem unglücklichen Missionar anderes übrig, als zur höheren Ehre Gottes auch diesen neuen Befehl auszuführen? Er begab sich also in den Saal, wo die elf Tataren ihn bereits erwarteten, und machte sich daran, den ersten zu malen. Während er arbeitete, umdrängten ihn die übrigen Fürsten und bestürmten ihn mit allerlei Fragen; er mußte ihnen Rede und Antwort stehen, dabei unausgesetzt weitermalen und durfte niemals auch nur mit einer Miene seinen Unmut merken lassen. Sechs Tage ging dies so weiter, bis wirklich die elf Porträts fertiggestellt waren. Die Tataren waren jedesmal über die Ähnlichkeit ihrer Bilder auf das höchste erstaunt, sahen einander an und brachen bei dem Vergleich ihrer Gesichtszüge mit den Gemälden in schallendes Gelächter aus.

Nach Peking zurückgekehrt, wünschte Kien-long die Anfertigung einer Anzahl von Kupferstichen zum Andenken an die Eroberung von Turkestan, auf welchen die wesentlichen Ereignisse dieses Feldzuges dargestellt werden sollten. Keiner der Patres hatte sich jemals mit Arbeiten solcher Art beschäftigt, und so standen sie diesem unvermuteten Auftrag zunächst ganz ratlos gegenüber. Dann aber entschloß sich Pater Benoit, aus Büchern die Kunst des Kupferstechens zu erlernen, und endlich gelang es ihm wirklich, hundertvier große Blätter herzustellen, die in Frankreich gedruckt wurden und die dem Kaiser sehr gefielen.

Immer wieder gab es neue Aufträge, die sofort ausgeführt werden mußten; selbst der greise und schwerkranke Pater Attiret war genötigt, den Kaiser in immer neuen Posen, bald zu Pferd, bald sitzend, bald stehend zu malen. „Tag für Tag angekettet zu sein“, schrieb der zu Tode gehetzte Pater damals an seine Brüder nach Rom, „nur die Sonn- und Feier-

tage für das Gebet frei zu haben, dabei nichts nach eigenem Geschmack malen zu dürfen, dies alles würde mich drängen, je eher, je lieber nach Europa zurückzukehren; aber ich denke mir, daß mein Pinsel der Religion zu einigem Nutzen gereicht und den Kaiser für die Missionare günstig stimmt. Dies und die Hoffnung, am Ende meiner Mühsale und Arbeiten den Himmel zu sehen, ist die einzige Lockspeise, die mich und die übrigen Brüder hier zurückhält.“

Triumph der Springbrunnen und der mechanischen Löwen

Eines Tages fiel dem Göttersohn eine Zeichnung in die Hände, auf der ein Springbrunnen dargestellt war, und er wünschte sogleich, daß die Missionare einen solchen für den Garten seines Lustschlosses anfertigten. Vergebens malten jetzt die Patres ein Bild nach dem anderen, vergebens erfanden die Gärtner immer neue Arrangements; Kien-long hatte für nichts mehr Interesse und wollte nur mehr einen „Choui-fa“, einen Springbrunnen.

Die Jesuiten hatten keine Ahnung, wie man eine solche Anlage herstellen solle; wohl gab es unter ihnen gelehrte Uhrmacher und tüchtige Mechaniker, aber keiner verstand sich auf die Hydraulik und auf den Guß von Pumpenröhren und Wasserleitungen. Da jedoch Kien-long auf seinem „Choui-fa“ beharrte, machte sich endlich Pater Benoit an das Studium von Büchern und quälte sich mit ihnen Tag und Nacht ab, bis er schließlich in die Grundbegriffe der Hydraulik eingedrungen war.

Ein halbes Jahr später stieg in den Gärten des Kaisers die erste Wassersäule empor. Kien-long war hierüber zwar entzückt, befahl aber sogleich die Anfertigung von weiteren Springbrunnen, die noch kunstvoller ausgeführt sein sollten als der erste.

Nach Ablauf der erforderlichen Zeit konnte der Kaiser, wenn er in seinem Sommerpalast Yoen-ming-yoen auf dem Throne saß, links und rechts zwei große Wassersäulen und vor sich eine kunstvolle Gruppe von wasserspeienden Fischen, Vögeln und anderen Tieren bewundern. In Peking wieder hatten die Jesuiten in einem der Höfe des Kaiserpalastes ein großes Bassin mit zwölf mythischen Tierfiguren geschaffen, das als Uhr diente; alle zwei Stunden spie eine dieser Figuren einen Wasserstrahl aus dem Rachen.

Schon dachte der Kaiser daran, ob diese Patres, die doch

alles konnten, nicht auch imstande wären, künstliche Tiere herzustellen. Aber noch ehe er seinen Wunsch ausgesprochen hatte, war bereits Pater Thibault darangegangen, einen automatischen Löwen zu verfertigen, der an Größe und Aussehen einem wirklichen haargenau glich.

Man hatte dem Kaiser verheimlicht, daß ein solcher Automat im Bau sei, und eines Tages, als er im Garten spazierenging, setzten die Missionare das Uhrwerk in Betrieb. Der Löwe lief dem Kaiser auf dem Gartenweg entgegen, und dieser wich erst erschrocken zurück, bis er freudig erkannte, daß die Patres seinen geheimsten Wunsch erraten und erfüllt hatten.

„Es ist fürwahr erstaunlich“, schrieb damals Pater Amyot aus Peking an seinen Ordensbruder Latour nach Paris, „wie unser geliebter Bruder Thibault es verstanden hat, mit den einfachsten Prinzipien der Uhrmacherkunst einen Automaten zu verfertigen, der eine gewaltige Leistung der Mechanik darstellt. Ich spreche als Augenzeuge, denn ich selbst habe das künstliche Tier laufen gesehen.“

Dem Löwen folgte sodann ein Tiger, und als die automatischen Tiere den Kaiser bereits zu langweilen begannen, machte sich Pater Sigmund an die Verfertigung eines mechanischen Menschen. Während er an diesem Uhrwerk arbeitete, saß der Kaiser selbst von früh bis abends in der Werkstätte der Patres und erkundigte sich auf das genaueste nach jeder Einzelheit des Mechanismus.

„Wenn dem Pater dieses Kunstwerk gelingt“, meinte Amyot damals in einem seiner Briefe, „dann wird der Kaiser wohl demnächst auf den Einfall kommen ihm zu sagen: Du hast es gehen machen, so mache denn auch, daß es rede! Ich selbst habe von ihm den Auftrag erhalten, zwei Menschen zu bilden, die eine Vase mit Blumen tragen und mit ihr fortgehen. Ich arbeite nun schon seit sieben Monaten daran und werde wohl noch ein gutes Jahr bis zur Fertigstellung dieses Kunstwerkes brauchen. Aber ich habe dadurch doch oft Gelegenheit, mit dem Kaiser in nächste Berührung zu kommen.“

Ihr Meisterwerk lieferten die Patres jedoch, als der sechzigste Geburtstag der Kaiserin-Mutter mit besonderem Pomp gefeiert werden sollte. Alle Maler, Bildhauer, Baumeister und Tischler von Peking waren monatelang beschäftigt, die Vorbereitungen zu diesem Fest zu treffen, galt es doch, die ganze Straße von Yoen-ming-yoen bis zur Residenz mit prunk-

vollen Bauten auszuschmücken. Überall wurden Tempel und Lusthäuser errichtet, welche Musikchöre, Komödiantentruppen und Erfrischungsstätten aufnehmen sollten. In Peking selbst wurde die Straße vom Stadttor bis zur Pforte des Palastes mit hölzernen Säulengängen, Pavillons und Galerien, mit Blumenkränzen und anderen Verzierungen aus Seide, Gold und Spiegeln ausgeschmückt. Von Zeit zu Zeit erhoben sich auf dem Wege künstliche Hügel, auf denen Hirsche und Rehe angebunden wurden; an anderen Orten hatte man als Affen verkleidete Kinder aufgestellt, und auf vielen mit Seide überzogenen Säulen standen Kinder im Federnkleid, die mit ihren Gebärden den Vogelflug nachahmten.

Die Patres hatten sich vorgenommen, bei diesem Anlaß alle übrigen Leistungen noch zu überbieten, und es gelang ihnen schließlich, in gemeinsamer Arbeit ein einzigartiges mechanisches Kunstwerk zu schaffen. Auf dem Weg, den der Festzug passieren mußte, stellten sie eine Schaubühne auf, die einer der Missionare in seinem Bericht beschreibt:

„Sie hatte auf jeder Seite“, heißt es dort, „drei Szenen in perspektivischer Zeichnung; im Hintergrunde stand eine chinesisch gekleidete Figur, die in ihren Händen einen geschriebenen Glückwunsch für den Kaiser hielt. Auch vor jeder Szene befanden sich kleine chinesische Standbilder, in der Rechten ein kupfernes Becken, in der Linken einen kleinen Hammer haltend . . . Vor der Schaubühne befand sich ein vorgetäushtes Wasserbecken aus Spiegelglas, an dessen Rand ein Zifferblatt mit europäischen und chinesischen Zeichen zu sehen war. Im Wasser bewegte sich eine künstliche Gans . . .“

„Das alles war durch verborgene Federn in Bewegung gesetzt, und ein Magnet, der um das Zifferblatt lief, zog die Gans nach sich, so daß sie stets die Zeit anzeigte. War die Stunde voll, dann trat das Standbild mit der Inschrift in den Händen aus dem Hintergrund der Schaubühne hervor und verneigte sich; hierauf spielten die sechs anderen Standbilder zusammen ein kleines Lied, indem jedes der Reihe nach mit dem Hammer auf sein Kupferbecken schlug. Wenn die Musik zu Ende war, dann kehrte die Figur mit der Inschrift feierlichen Schrittes an ihren Standort zurück.“

„Also“, heißt es zuletzt in dem Brief des Missionars, „bemühen wir uns, um der Religion willen das Wohlwollen des Kaisers durch nützliche und notwendige Dienste zu erringen.

Wenn wir ihn auch nicht dazu bewegen können, daß er den Christen günstig gesinnt sei, so erreichen wir es doch wenigstens, daß er sie nicht verfolgt und daß er den Dienern des Herrn die Freiheit gestattet, das Evangelium zu predigen.“

Denn der Kaiser wußte sehr wohl, daß die Patres nur so lange an seinem Hof blieben, als sie irgendwelche Aussichten für ihr Missionswerk vor sich sahen. So durften denn die christlichen Kirchen in Peking offen gehalten werden, und die chinesischen Christen, etwa neuntausend an der Zahl, wurden in keiner Weise behelligt. Einer von den Patres konnte damals berichten: „Es gibt in Peking eine große Anzahl von Christen, die in voller Freiheit die Kirche besuchen dürfen . . . Auch in der Provinz sind unsere Väter nicht so sorgfältig versteckt, daß man sie nicht entdecken könnte, wenn man wollte. Aber die Mandarine drücken beide Augen zu, denn sie wissen, auf welchem Fuß wir hier mit dem Kaiser stehen.“

Profanation oder Toleranz

Als die Triumphe der chinesischen Jesuitenmission in Europa bekannt wurden, erregten sie alsbald die Eifersucht des Dominikanerordens, der schon wegen des Molinistenstreites auf die Jesuiten sehr schlecht zu sprechen war.

Auch die Franziskaner, die sich ebenfalls seit langem mit Missionsarbeiten beschäftigt hatten, mißgönnten der Gesellschaft Jesu ihre überraschenden Erfolge, und den Jansenisten schließlich war grundsätzlich alles verhaßt, was die Jesuiten taten und unterließen.

Verschärft wurden die Gegensätze noch durch das unglückliche Ende der von den Dominikanern und Franziskanern unternommenen chinesischen Mission. Priester dieser beiden Orden hatten nämlich mittlerweile ebenfalls den Versuch gemacht, in China festen Fuß zu fassen, hatten aber, zum Unterschied von den Jesuiten, hierbei jedes Kompromiß mit den chinesischen Landessitten von sich gewiesen und von allem Anfang die strengsten Grundsätze zur Anwendung gebracht.

So predigten die dominikanischen und franziskanischen Mönche gleich nach ihrer Ankunft, alle Kaiser von China, ebenso wie der weise Konfuzius, seien als Heiden zum ewigen Höllenfeuer verdammt. Es konnte nicht ausbleiben, daß solche Lehren in einem Lande, wo den verstorbenen Herrschern und Gesetzgebern die größte Ehrfurcht erwiesen wurde, allgemeine Empörung hervorriefen. Daher wurden die neuen

Missionare bald von den Behörden festgenommen, eingekerkert und des Landes verwiesen.

Die Jesuiten hingegen hatten ihr Missionswerk mit Landkarten, Uhren, Spiegeln, Brillen und Gemälden begonnen und hatten damit Erfolg erzielt. Deshalb warfen die Dominikaner und Franziskaner ihnen jetzt vor, sie hätten die Lehre Christi mit unwürdigen Mitteln zu verbreiten gesucht und dadurch entheiligt.

Die Patres aus der Gesellschaft Jesu blieben ihren Gegnern die Antwort nicht schuldig und erklärten, durch das unvorsichtige Vorgehen der Bettelmönche sei das chinesische Christentum in die höchste Gefahr gebracht worden, ja, die Ungeschicklichkeit dieser Missionare habe unnötigerweise den Mißmut der Behörden wachgerufen und dadurch in gewissem Sinne zum Märtyrertod zahlreicher chinesischer Christen geführt.

Bald wurde der Streit zwischen den religiösen Bruderschaften durch nicht minder gehässige Intrigen der weltlichen Politik ergänzt. Die Entsendung einer jesuitischen Mission nach China durch Ludwig den Vierzehnten erregte den eifersüchtigen Ärger der portugiesischen Regierung, die auf Grund päpstlicher Privilegien für sich das alleinige Recht in Anspruch nahm, die Christianisierung des fernen Ostens zu leiten. Portugal eröffnete sogleich einen heftigen diplomatischen Angriff gegen Frankreich beim Heiligen Stuhl und machte geradezu Jagd auf die nach China abgehenden französischen Jesuitenmissionare; einer von diesen wurde von den Portugiesen festgenommen und bis zu seinem Tode in Goa im Gefängnis gehalten.

Neue Streitigkeiten entbrannten um die Besetzung des zu errichtenden Bistums Peking: Die Franzosen bestanden darauf, daß der Bischof ein Jesuit französischer Nation sein solle, während die Portugiesen einen portugiesischen Bischof aus dem Orden Christi forderten. So gearbete die chinesische Mission immer neue und kompliziertere politische Intrigen zwischen Paris, Lissabon und Rom.

Die Inquisition des Heiligen Stuhles wurde mit Anklagen gegen die Jesuiten überlaufen. Man beschuldigte die am Pekingener Hof wirkenden Patres, sie hätten sich in ihrer Eigenschaft als Mitglieder des mathematischen Tribunals mit der Bestimmung von Glückstagen und Unglückstagen im Kalender abgegeben; dies aber bedeute die Förderung eines verwerflichen Aberglaubens und sei völlig unzulässig.

Beim Lesen der Messe trügen sie, gegen alle kirchlichen Vorschriften, eine Kopfbedeckung nach der Art des alten chinesischen Gelehrtenbarettes; sie läsen die Liturgie, das Missale und das Brevier nicht, wie vorgeschrieben, in lateinischer, sondern in chinesischer Sprache; bei der Taufe von Frauen unterließen sie die erforderliche Ölung an den Nasenlöchern, Schultern und an der Brust, mit der fadenscheinigen Begründung, daß die Chinesen die Berührung des weiblichen Körpers durch Fremde nicht dulden wollten.

Große Empörung erregte bei allen Jesuitenfeinden der Umstand, daß die Missionare ihren Täuflingen in China weiter die Teilnahme an den gebräuchlichen Riten zu Ehren ihrer Verstorbenen erlaubten. Diese Totenfeste, bei denen Papierstreifen verbrannt wurden und auf Tischen Fleisch und Wein für die Seelen der Abgeschiedenen aufgestellt wurde, waren nach der Ansicht der Dominikaner und Franziskaner rein heidnische Zeremonien, deren Ausübung für jeden Christen eine Sünde darstellen mußte. Die Jesuiten hingegen hätten solche verwerfliche Bräuche nicht nur gestattet, sondern auch selbst ausgeübt.

Die schwerste gegen die Jesuitenmission erhobene Beschuldigung jedoch lautete, die Patres hätten in China den Kreuzestod Christi systematisch verheimlicht, und sie taufte die Chinesen, ohne daß sie ihnen von der Kreuzigung des Herrn auch nur ein Wort erzählt hätten. In ihren Kirchen in China hätten die Jesuiten kein einziges Kruzifix, sondern immer nur Darstellungen des Erlösers in seiner Glorie und der im Himmel thronenden Mutter Gottes angebracht.

Die Jesuiten hingegen reichten dem Inquisitionstribunal lange Rechtfertigungsschriften ein. Darin hieß es, sie hätten niemals den Gekreuzigten verleugnet, aber das Interesse des Glaubens erfordere es, den Heiden das Evangelium nur vorsichtig und mit Takt beizubringen; der Kreuzestod gelte in China als große Schmach, und die Chinesen seien daher nur schwer bereit, an einen Gott zu glauben, der in so schändlicher Weise hingerichtet worden sei. Deshalb hielten die Jesuiten mit der Erzählung von der Kreuzigung Christi so lange zurück, bis sie ihre Konvertiten genügend vorbereitet hätten. Was die Riten betreffe, deren Duldung ihnen zum Vorwurf gemacht werde, so handle es sich hier nicht um religiöse Zeremonien, sondern um gewisse Formen der Pietät, gegen die vom christlichen Standpunkt gar nichts einzuwenden sei. Die Toten-

feiern der Chinesen bedeuteten nichts anderes als den Ausdruck kindlicher Verehrung für die Vorfahren. Andererseits seien diese Bräuche jedem Chinesen absolut bindend vorgeschrieben, und sie zu verbieten, würde jede Christianisierung unmöglich machen.

Immer heftiger wurde der Kampf, an dem sich bald die ganze katholische Priesterschaft Europas beteiligte. Die Dominikaner Moralez und Navarette schrieben ein dickes Buch nach dem anderen, in welchen den jesuitischen Missionaren in China der offene Verrat am christlichen Glauben vorgeworfen wurde; der unermüdliche Antoine Arnauld schloß sich mit ähnlichen Streitschriften an. Die Päpste schwankten lange Zeit zwischen den Jesuiten und ihren Gegnern, denn niemand in Europa hatte eine klare Vorstellung von der eigentlichen Bedeutung jener chinesischen Riten, um die es sich in erster Linie handelte. Man mußte untersuchen, ob die Seelen der Verstorbenen in China als Gottheiten angebetet würden, man mußte sich darüber klar werden, inwieweit die Tische, auf welchen den Ahnen Speisen dargeboten wurden, als Altäre anzusehen seien. Über alles dies stellten die streitenden Orden diametral entgegengesetzte Behauptungen auf.

Da die Päpste nun unter solchen Umständen zu einem objektiven sachlichen Urteil nicht gelangen konnten, trafen sie ihre Entscheidungen, je nachdem, ob sie persönlich den Dominikanern oder den Jesuiten näherstanden.

Paul der Fünfte hatte im Jahre 1616 geäußert, er sei grundsätzlich bereit, das Vorgehen der Jesuiten zu billigen, unterließ es jedoch, eine dahingehende formelle Entscheidung zu veröffentlichen. Im Jahre 1635 richteten die Dominikaner eine Denunziation an den neuen Papst Urban den Achten, doch kam es erst unter dessen Nachfolger Innozenz dem Zehnten zu einer Entscheidung der Kardinalskongregation, in der es hieß, die Totenfeste seien zu verbieten. Mit Alexander dem Siebenten erlangten jedoch die Jesuiten bei der Kurie wieder größeren Einfluß, und so entschied die römische Inquisition im Jahre 1656, die chinesischen Riten stellten einen „lediglich zivilen und politischen Kult“ dar und seien daher zu dulden.

Im Jahre 1667 kam in Clemens dem Neunten ein ausgesprochener Feind der Gesellschaft Jesu zur Regierung; es war daher nicht verwunderlich, daß alsbald wieder ein Beschluß gegen den Ahnenkult erlassen wurde. Diese für die Jesuiten ungünstige Entwicklung der Dinge erreichte dann ihren Höhe-

punkt mit der im Jahre 1715 erlassenen Konstitution Clemens' des Elften.

In dieser wurde den in China wirkenden Missionaren ein förmlicher Eid gegen den Ahnenkult auferlegt. Ein päpstlicher Legat begab sich nach China, um die Durchführung dieser Verordnung zu überwachen und überhaupt die ganze strittige Angelegenheit an Ort und Stelle zu untersuchen.

So erfuhren jetzt auch die Chinesen selbst von dem erbitterten Kampf, dessen Gegenstand sie seit vielen Jahrzehnten gebildet hatten, und sie waren hiervon nichts weniger als erbaut. Als der päpstliche Legat dem Kaiser Kang-hi mitteilte, der Heilige Vater habe den Ahnenkult als heidnischen Götzendienst verdammt, bemerkte der Kaiser ärgerlich: „Wie kann der Papst über Dinge urteilen, die er nie gesehen und kennengelernt hat? Was mich betrifft, so würde ich mir nie anmaßen, die Gebräuche in Europa beurteilen zu wollen, von denen ich nichts weiß.“

Ein chinesischer Richter, der über einen festgenommenen Dominikanermönch zu urteilen hatte, erklärte damals geradezu: „Die Jesuiten kenne ich gut; es sind wahrhafte Prediger und wackere Menschen, die uns Bücher, Uhren, Fernrohre und ähnliche nützliche Gegenstände gebracht haben. Ihr anderen aber seid falsche Prediger, denn ihr kennt weder die hohen Wissenschaften der Mathematik und der Sternkunde, noch habt ihr uns Uhren und Bücher gebracht.“

Das Apostolat der Fischangeln

In den ersten Jahrzehnten des siebzehnten Jahrhunderts begann auch in England jene Bewegung, die lange vorher schon von Spanien und Portugal ausgegangen war: Scharen abenteuerlustiger Menschen schifften sich nach der Neuen Welt ein, um die unbefriedigenden Zustände der Heimat mit den großen Verlockungen einer jungfräulichen Erde zu vertauschen.

Zuerst waren es puritanische Auswanderer, die unter dem Druck religiöser Verfolgungen nach Nordamerika zogen; bald folgten aus den nämlichen Gründen auch „papistische“ Edelleute ihrem Beispiel. Sir George Calvert, der spätere Lord Baltimore, organisierte die erste derartige katholische Expedition, und er fand von allem Anfang in den Jesuiten Parsons und Blount eifrige Mitarbeiter. Als die kleine Schar katholischer Kolonisten dann um das Jahr 1634 wirklich nach

Amerika aufbrach, befanden sich unter ihnen auch einige Jesuitenpatres.

Sie landeten nördlich von Virginien und nannten ihre neue Kolonie Maryland. In harter Arbeit galt es nun, Häuser zu errichten, den Boden urbar zu machen, Waldungen auszu-
roden und durch Jagd und Fischerei für den nötigen Lebens-
unterhalt zu sorgen. Ebenso wie die übrigen Ansiedler halfen
bei allen diesen Arbeiten auch die Jesuiten mit, und sie waren
in allen Dingen Farmer mit den Farmern.

„Nahe der Mündung des Potomac“, schreibt Pater White, einer der Teilnehmer an dieser Expedition, „kamen wir zu einem kleineren Fluß im Norden, so groß wie die Themse. Auf dem einen Ufer haben wir unsere Pflanzungen und unsere Stadt St. Mary angelegt, auf dem anderen Ufer lebt der König Chitomachon.“

Dieser Eingeborenenfürst, der hier, im Süden der heutigen Stadt Washington, seine Zelte aufgeschlagen hatte, war eine Art Indianerkaiser und wurde von seinen Untertanen als „Tayac“, als „Häuptling aller Häuptlinge“ verehrt. Er und seine Völkerschaften mißtrauten den weißen Einwanderern, die landgierig von ihren Wäldern und Steppen Besitz ergriffen hatten; in jenem Gott aber, von welchem die Weißen sprachen, hatten die Indianer lange Zeit geradezu einen bösen, ihnen feindlichen Dämon gesehen. Deshalb hatten die Rothäute auch die ersten Missionare, die schon um das Jahr 1570 den Versuch gemacht hatten, in diesen Gegenden das Evangelium zu predigen, erbarmungslos niedergemetzelt.

Die englischen Kolonisten auf amerikanischem Boden hatten sich gegen die Überfälle der Indianer bisher nur durch ein Talionsrecht zu schützen gesucht, indem sie an jedem beliebigen Indianer, der ihnen in die Hände fiel, die Vergehungen anderer Stammesmitglieder rächten. Die Gouverneure der neuen Kolonien erließen Verordnungen, durch welche die Einwanderer ausdrücklich ermächtigt wurden, jeden Indianer, dessen sie ansichtig würden, ohne weiteres zu erschießen.

Dennoch wollte es auch mit solchen grausamen Maßregeln nicht gelingen, die Rothäute von ihren Feindseligkeiten gegen die Europäer abzuhalten; da machten sich nun die Jesuiten erbötig, die Indianer mit anderen Methoden zum Frieden zu bewegen. Sie büffelten zuerst viele Monate eifrigst die Sprache der Indianer, und als sie dann endlich aufbrachen, um zu den Rothäuten hinauszuziehen, nahmen sie als Kriegsrüstung bloß

eine Menge Fischangeln, Nadeln und Zuckerwerk mit sich. Mit solchem Gepäck überquerten sie den Fluß und standen eines Tages vor dem Zelt des gefürchteten Chitomachon.

Als dieser aber die schönen Fischangeln und Nadeln sah, deren Gebrauch ihm die Patres in tadellosem Indianisch ausinandersetzten, und als er sich dann gar das Zuckerwerk hatte schmecken lassen, schloß er mit den Ankömmlingen rasch Freundschaft. Bald ließ er sich dann auch die Grundbegriffe des christlichen Glaubens erläutern, und einige Zeit später äußerte er von selbst den Wunsch, das Christentum anzunehmen. Er trennte sich sogar, wie die Patres ihm rieten, von seinen zahlreichen Frauen bis auf eine und begab sich hierauf mit dieser und deren Söhnchen, begleitet von einem stattlichen Gefolge, nach der Ansiedlung Maryland, um sich dort taufen zu lassen.

„Am 3. Juli 1640“, heißt es in dem Bericht der Missionare, „nahm er nach hinlänglichem Unterricht in den Geheimnissen des Glaubens das Sakrament. Zugleich mit ihm wurde auch seine Frau mit ihrem Kind, ebenso wie einer seiner Hauptberater und dessen Sohn, an der Quelle der Taufe neugeboren. Der Kaiser, der bis dahin Chitomachon geheißen hatte, empfing nun den Namen Charles, seine Frau den Namen Mary. Dann wurde am Nachmittag der Kaiser mit seiner Gattin nach christlichem Ritus vermählt, und hierauf wurde ein heiliges Kreuz von erheblicher Größe errichtet; um es an den vorgesehenen Platz zu tragen, liehen der Kaiser, der Gouverneur, dessen Sekretär und die übrigen Anwesenden ihre Hände und Schultern, während zwei von uns inzwischen die Litanei der heiligen Jungfrau sangen.“

Auch bei den benachbarten Indianerstämmen verbreiteten die Jesuiten den christlichen Glauben in ähnlicher Weise, und die Häuptlinge drängten sich herbei, um gleich dem „Tayac“ Zuckerwerk, Fischangeln und Nadeln zu erhalten. So ungreiflich dies den christlichen Kolonisten auch erscheinen mochte, die, im Glauben ihrer Väter erzogen, bisher nur auf Schußwaffen geschworen hatten, so mußten sie doch den Erfolg der neuen jesuitischen Methoden widerwillig anerkennen. Daher hieß es bald in einem Bericht der Kolonialbehörden, „daß die Eingeborenen, wenn man sie freundlich und gerecht behandelt, sich als durchaus friedliebend erweisen. Jeder kluge Mann wird es also von nun an für das Richtige ansehen, die Indianer gut zu behandeln, ihnen den Gebrauch von Werk-

zeugen beizubringen und sie dadurch zur Loyalität und zur nützlichen Arbeit anzuhalten.“

Die Eintracht, die in den ersten Zeiten noch zwischen den Ansiedlern und den Priestern geherrscht hatte, sollte nicht lange währen. Als immer neue Einwanderer kamen, wurde der Boden knapp, und nun richtete man begehrlische Blicke auf jene Grundstücke, welche die dankbaren Indianer den Missionaren zum Geschenk gemacht hatten. Die Behörden von Maryland bereiteten daher ein Gesetz vor, durch welches der Grundbesitz katholischer Geistlicher sequestriert werden sollte. Die klugen Patres aber erwiesen sich nicht nur den wilden Indianern, sondern auch den zivilisierten Kolonisten gegenüber als überlegen, denn als die nötigen gesetzgeberischen Formalitäten erfüllt waren, stellte es sich heraus, daß der Grundbesitz schon längst nicht mehr den Patres gehörte, daß diese ihn vielmehr bereits rechtzeitig an einen sehr angesehenen Farmer zu treuen Händen überschrieben und dadurch vor jedem Zugriff gesichert hatten.

Von nun an mußten sich die Missionare noch recht häufig gegen die Angriffe ihrer weißen Feinde verteidigen, denn in der ursprünglich rein katholischen Kolonie waren mittlerweile die Puritaner zur Mehrheit gelangt, und diese verfolgten die „papistische“ Priesterschaft mit allen Mitteln. Aus Maryland verbannt, verschwanden die Patres spurlos, um jedoch bald darauf, als Farmer verkleidet, unter bürgerlichen Namen wieder aufzutauchen; einige verließen Maryland wirklich und suchten dafür in anderen Gegenden Neuenglands ihre Tätigkeit fortzusetzen.

Gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts bot sich ihnen auch in New York Gelegenheit zu erfolgreichem Wirken, denn der damalige Besitzer dieser Kolonie, der Herzog von York, sympathisierte offen mit den Katholiken. Hoffnungsvoll schrieb in jenen Tagen der Provinzial Warner an den Ordensgeneral: „In dieser Kolonie gibt es eine ansehnliche Stadt, in welcher die Gründung eines Kollegs möglich sein dürfte. Dorthin können sich unsere in Maryland zerstreut lebenden Gesinnungsgenossen zurückziehen, bis sich wieder eine Gelegenheit bietet, neuerdings nach Maryland vorzudringen.“

Nachdem bald darauf der Herzog von York als Jakob der Zweite den englischen Thron bestiegen hatte, erlangten unter ihm die Jesuiten am Hof von Whitehall Macht und Einfluß; in diesen Tagen blühte auch die Mission in New York auf, und

das neuerrichtete Jesuitenkolleg in dieser Stadt erfreute sich lebhaften Zuspruchs. Aber die „glorreiche Revolution“ machte der Herrschaft des letzten Stuartkönigs ein rasches Ende; unter seinem Nachfolger Wilhelm von Oranien wurde die Stellung der Jesuiten in New York unhaltbar, worauf die Patres alsbald wieder vollzählig in Maryland erschienen und dort unter der katholischen Bevölkerung weiter ihres Amtes walteten.

Ein einfaches Mittel ermöglichte es ihnen, allen Unbilden wechselvoller politischer Verhältnisse standzuhalten, ein Mittel, dem auch ihre Feinde die Anerkennung nicht versagen konnten: sie gründeten überall, wo dies nur irgend angehen wollte, Schulen, für die Weißen sowohl als für die Indianer. Noch im zwanzigsten Jahrhundert hat ein amerikanischer Senator erklärt, die jesuitischen Missionare hätten zur Zeit der ersten Besiedlung Amerikas das Erziehungswerk in die Hand genommen und damit „ein Stück Arbeit geleistet, das weder die Regierung noch sonst jemand hätte zustande bringen können“.

In Georgetown, unweit der späteren Bundeshauptstadt Washington, errichteten sie ein Seminar, die erste katholische Unterrichtsanstalt auf dem Territorium der Vereinigten Staaten; von dort breiteten sie dann das Netz ihrer Lehrtätigkeit nach Virginien, Delaware, New Jersey und Pennsylvanien aus. Ihrer Wirksamkeit ist es nicht zuletzt auch zuzuschreiben, wenn die neugegründeten Vereinigten Staaten in ihre Verfassung das Prinzip der allgemeinen Glaubensfreiheit aufnehmen mußten.

In jenen Tagen zählte auch ein Jesuit zu den Freunden Benjamin Franklins; es war dies John Carroll, der, in Maryland aufgewachsen, später auf besondere Empfehlung Franklins zum apostolischen Vikar und dann zum ersten katholischen Bischof der Vereinigten Staaten ernannt worden ist.

Fast gleichzeitig mit den Engländern waren im siebzehnten Jahrhundert auch die Franzosen an der Ostküste von Nordamerika gelandet, um dort auf dem Boden des heutigen Kanada ein „Neu-Frankreich“ zu gründen. Mit den ersten Beamten der französischen Handelsgesellschaft stiegen auch einige Jesuitenpatres ans Land, und als eines der ersten Gebäude der neuen Ansiedlung Quebec entstand das Jesuitenkolleg.

„Der Ursprung aller Städte in Französisch-Amerika“, schreibt Bancroft in seiner Geschichte der Vereinigten Staaten, „ist eng mit der von den Missionaren geleisteten Arbeit ver-

bunden; nicht ein Kap, das umfahren, nicht ein Fluß, der entdeckt worden wäre, ohne daß ein Jesuit den Weg gewiesen hätte.“

In ihren einfachen schwarzen Röcken, das Gepäck auf dem Rücken, marschierten sie unermüdlich durch Schnee und Eis, über die schroffsten Felsklippen und durch weglose Wälder, um auch die entferntesten Indianerstämme zu erreichen. Auf solchen Wanderungen gelangten die Patres Marquette und Jolliet als erste Europäer an jenen sagenhaften Strom, von dem ihnen die Indianer immer wieder erzählt hatten, und befuhren ihn auf Booten flußabwärts bis fast auf die Höhe von New Orleans. Heute noch künden zwei Statuen im Kapitol von Washington den Ruhm dieser beiden Entdecker des Mississippi.

Andere Missionare wieder drangen den Missouri aufwärts in die unwegsamen Landstriche jenseits des Oberen Sees bis zum Yellowstone-Fluß; der Jesuit Dolbeau erforschte die Gebirgsgegenden nördlich des Lorenzstromes, und Pater Albel erreichte als erster Weißer die Hudsonbai.

Die Indianer der kanadischen Urwälder wurden von ihnen mit denselben Mitteln gewonnen, wie die Ordensbrüder weiter im Süden sie anwendeten: die Priester sprachen zu ihnen in ihrer Sprache und überhäuften sie mit Geschenken. Welches Ergebnis sie mit dieser Politik erzielten, geht wohl am besten aus einem Bericht des Marquis de Denonville an die Pariser Regierung hervor: „Die Indianerstämme können nur durch diese Missionare zur Ruhe verhalten werden; die Patres allein sind imstande, sie für unsere Interessen zu gewinnen und sie von der Rebellion zurückzuhalten, die sonst jeden Tag ausbrechen würde. Auf Grund meiner eigenen Beobachtungen bin ich fest davon überzeugt, daß die Jesuiten die geeignetsten Leute sind, wenn es gilt, die Indianer friedlich zu stimmen.“

Pater Brébeuf war kaum zu dem etwa fünfundzwanzigtausend Menschen zählenden Indianerstamm der Huronen vorgedrungen, als die Rothäute ihm bereits auf der schönsten Lichtung eine Ehrenhütte bauten und ihn überhaupt nicht mehr fortlassen wollten. Mit der Bekehrung zum Christentum hatten die Missionare es hier freilich schwerer als bei Chitomachon, der durch einige Fischangeln und Zuckerwerk gewonnen worden war. Wohl waren auch die Huronen ein gutmütiges Volk, zugleich aber waren sie auch sinnfroher, und wenn die Missionare ihnen auch ohne allzu große Mühe die Grundbegriffe der katholischen Lehren begreiflich gemacht hatten, so konnten die Huronen

doch nie und nimmer verstehen, weshalb der Gott der Weißen fordere, daß sie von ihren Frauen bis auf eine ablassen sollten.

„Ich fühle nicht geringe Furcht“, schrieb damals der kluge Pater Brébeuf, „wenn ich daran denke, daß es jetzt Zeit wird, den Indianern gegenüber eine andere Sprache zu sprechen, daß wir ihnen nun verkünden müssen, es sei Pflicht, die Gelüste des Fleisches zu zügeln und die Ehe heilig zu halten. Wenn wir ihnen alles dies erzählen und ihnen das Gericht Gottes über die Sünder schildern werden, dann werden sie sich, fürchte ich, gegen diese harte Religion auflehnen.“

Nur mit „süßer List“ konnte auch diese schwierige Aufgabe gelöst werden. So versuchten es Brébeuf und seine Mitbrüder, die Indianer dadurch zur Annahme der befremdlichen und ungewohnten christlichen Sittenvorschriften zu bewegen, daß sie jedem Indianer, der sich mit einer Frau nach katholischem Ritus trauen ließ, schöne Hochzeitsgeschenke spendeten. Sie gaben dem jungen Paar die Festkleider, ein Ochsenfell, das als Lagerstatt dienen sollte, und das nötige Fleisch für die Veranstaltung eines großen Gastmahles. Die Trauungen fanden mit großem Pomp statt, und die Jesuiten schmückten ihre Waldkapellen bei solchen Anlässen mit glänzenden Metallleuchtern und lebensgroßen Marienbildern. Diese bei den Indianern noch nie gesehene Pracht bewirkte in der Tat, daß den Rothäuten nunmehr die christliche Verbindung mit einer einzigen Frau weit erträglicher schien als zuvor.

Im Jahre 1639 gründeten die Jesuiten inmitten des von den Huronen bewohnten Gebietes die Missionsstation Ste. Marie des Hurons, von der aus sie mehr als fünfzehntausend Indianer mit der christlichen Lehre bekannt machten; zugleich wurde eine Anzahl Huronenknaben nach Quebec gesandt, damit sie dort an dem Jesuitenkolleg studierten. Unaufhörlich mehrte sich die Zahl der Bekehrten, so daß die Jesuiten bereits hofften, in absehbarer Zeit den ganzen Volksstamm der Huronen taufen zu können.

Aber die Engländer waren nicht gesonnen, der fortwährenden Ausbreitung des französischen Herrschaftsgebietes in Nordamerika tatenlos zuzusehen; die Rivalität zwischen England und Frankreich führte bald auch in der Neuen Welt zum blutigen Zusammenstoß, wobei vor allem die Indianer in den Kampf geschickt wurden. Die englischen Kolonisten stellten die auf ihrem Gebiet wohnhaften Irokesen in ihren Dienst,

und diese überfielen alsbald die für die Größe Frankreichs streitenden Huronen.

Die Irokesen waren in der Überzahl und besser ausgerüstet, und so wurden die Huronen schließlich fast vollständig aufgerieben. Auch jetzt, da es um Tod und Leben ging, verließen die Jesuiten ihre bekehrten Huronen nicht. Sie standen ihnen mit Rat bei, wenn es galt, Feldzugspläne zu beschließen, sie waren aber auch inmitten des wildesten Handgemenges bei ihnen. Unter den Gefangenen der Irokesen befanden sich mehrmals auch Missionare; einer von ihnen, Pater Jogues, mußte lange Zeit hindurch als Sklave der Irokesen für diese den härtesten Frondienst leisten, während die Patres Brébeuf, Lalemant, Bressani und Daniel skalpiert, am Marterpfahl geröstet, mit kochendem Wasser übergossen und so zu Tode gefoltert wurden.

Kaum hatten solcherart die Jesuiten ihre Hoffnung auf ein christliches Huronenreich aufgeben müssen, als sie sich auch schon mit kühner Entschlossenheit ans Werk machten, nunmehr die aus dem Kampf als Sieger hervorgegangenen Irokesen für Christus zu gewinnen. Daß der Wut dieses Stammes eine Anzahl ihrer besten Ordensbrüder zum Opfer gefallen war, schien ihnen nur ein Ansporn mehr zu sein, diese wilden Rothäute ebenfalls der Kirche zuzuführen.

Als einer der ersten verstand es Pater Milet, Einfluß auf die Irokesen zu gewinnen. Er war von diesen gefangengenommen worden, und schon war der Tag bestimmt, an welchem er feierlich skalpiert werden sollte. Aber es gelang dem Missionar, seinen Wächter durch allerhand geschickte Kunststücke mit seiner Gürtelschnur derart zu verblüffen, daß dieser sich mit ihm in lange Gespräche einließ und sich schließlich dazu entschloß, ihn an Sohnes Statt anzunehmen. Nachdem der Pater auch noch vor dem versammelten Kriegsrat der Irokesen seine Kunststücke mit der Gürtelschnur zum besten gegeben hatte, wurde er feierlich in den Stamm aufgenommen, und bald brachte er es dahin, daß die Irokesen seinen Ratschlägen und Weisungen blindlings gehorchten.

Den einstigen Gouverneur von New York mußte diese seltsame Karriere eines französischen Priesters bei den Irokesen ernstlich beunruhigen; er sah hierin eine politische Gefahr und tat sogleich alles, was in einem solchen Fall getan werden konnte; aber seine Bemühungen waren vergebens. „Die Irokesen wollen ihn nicht ausliefern“, mußte er an die Lords of Trade

berichten, „obgleich ich ihnen im Austausch eine Geldsumme und einen Indianerknaben angeboten habe.“

Aber auch die übrigen Patres gewannen bald das Vertrauen der Irokesen, so wie sie vorher das der Huronen errungen hatten. Pater Simon le Moyne begab sich eines Tages einfach in das Lager der irokesischen Onondagas und machte diesen im Namen der französischen Behörden ein ausführliches Friedensangebot. „Volle zwei Stunden redete ich“, erzählt der Pater. „Ich sprach genau so wie ein Indianerhäuptling und ging dabei wie ein Schauspieler auf der Bühne auf und ab, denn dies ist bei ihnen üblich.“

Nach einer langen Beratung der Indianer wurde der Missionar auf einen mit Laubwerk geschmückten Ehrenplatz gesetzt, worauf der Häuptling der Onondagas ihm sagte: „Berichte den Weißen, daß wir bereit sind, den Gott anzuerkennen, von dem du uns erzählt hast. Du selbst magst dich im Herzen unseres Landes niederlassen. Sorge für uns wie ein Vater, und wir werden dir gehorsam sein wie Kinder.“

Ein anderer Missionar wieder bemühte sich mit Erfolg, seine malerischen Talente für die Christianisierung der Rothäute auszunützen. Mit Malkasten und Palette erschien er bei den Wigwams der Indianer und entwarf hierauf, umdrängt von staunenden Zuschauern, Bilder der Hölle, des Himmels, der Engel und Teufel. Danach erklärte er ihnen den Sinn dessen, was er gemalt, und bewog durch diesen Anschauungsunterricht wirklich eine Anzahl von Irokesen zur Taufe.

Lord Bellomont, der puritanische Gouverneur von Neuengland, sah damals schon keine andere Möglichkeit mehr, den jesuitischen Einfluß auf die Rothäute zu bannen, als daß er auf die Auslieferung der Missionare Prämien aussetzte. „Ich möchte“, berichtete er im Jahre 1699 an seine vorgesetzte Behörde, „die Häuptlinge der Mohawk- und Onondagavölker durch Geld oder außerordentliche Geschenke dazu bestimmen, daß sie mir alle bei ihnen lebenden Jesuiten ausliefern... Wenn ich dies erreichen kann, so werden sich die Jesuiten auch niemals mehr unter diese Völkerschaften wagen, vielmehr wird ein ewiger unauslöschlicher Haß zwischen den Indianern und ihnen entstehen.“

Ja, der Gouverneur verfügte sich sogar selbst zu den Irokesen und sagte ihnen in einer eindrucksvollen Rede: „Für jeden papistischen Priester oder Jesuiten sollt ihr als Belohnung hundert Achter (113 Dollar) in barem Geld erhalten,

denn wir haben in dieser Provinz ein Gesetz, das uns zur Verhaftung solcher Ruhestörer berechtigt.“

Die Freunde der Farbigen

Wo immer auch spanische oder portugiesische Konquistadoren von der Neuen Welt Besitz ergriffen hatten, waren ihnen die Jesuitenpatres nachgefolgt. Galt es, unbekannte Gebiete zu erforschen, so waren sie es, die sich hierzu bereit erklärten; sollten Friedensverträge oder Bündnisse mit den Indianern geschlossen werden, dann wendeten die Kolonialbehörden sich an die Patres, denn diese allein verstanden die indianischen Sprachen und genossen wegen ihres immer freundlichen Auftretens bei den Häuptlingen volles Vertrauen.

In Mexiko waren die Jesuiten die ersten, die sich unter die noch nicht unterworfenen Eingeborenentämme im Norden des Landes wagten; sie drangen zu den Bergvölkern am oberen Rio Hiaqui vor und durchzogen das unwegsame Gebirgsland der Tarahumaren. Als sich die Patres zuerst in die Gebirge und Schluchten dieser Völkerschaften vorwagten, da flohen die Indianer überall vor ihnen in ihre Höhlen und Felsenwohnungen; denn nirgends konnte das Mißtrauen gegen die Weißen lebhafter sein als in Mexiko, wo ein Jahrhundert zuvor der „weiße Heiland“ Zehntausende niedergemetzelt hatte. Die funkelnden Geschenke und die freundlichen Worte der Missionare verfehlten jedoch auch hier ihre Wirkung nicht. Pater Glandorff, der mit besonderem Eifer das Land durcheilte und überall die Einwohnerschaft zu bekehren suchte, erreichte es bald, daß die Indianer regelmäßig von ihren Bergen zu bestimmten Sammelpunkten in der Ebene hinabstiegen und sich zu den von ihm abgehaltenen Gebets- und Erbauungsübungen einfanden.

Von Mexiko aus drangen die Jesuiten nach Neumexiko, Arizona, Kalifornien und Texas vor; der deutsche Missionar Kühn erforschte die Distrikte nördlich des Colorado-Flusses, und auch die ersten genauen Beschreibungen und karto-graphischen Aufnahmen von Niederkalifornien sind der Tätigkeit der Jesuiten zu verdanken.

Robert Louis Stevenson hat mehr als hundert Jahre später über die Wirksamkeit des Ordens in Kalifornien Worte der größten Bewunderung geschrieben und im Gegensatz hierzu auf das Unheil hingewiesen, welches später „gierige Landdiebe und kirchenschänderische Pistolenschützen“ in jenen

Gegenden angerichtet hätten. „So übel“, meint er, „nimmt sich unser angelsächsischer Protestantismus neben dem Werk der Gesellschaft Jesu aus!“

In Peru und Bolivien wieder gelang es den Patres, mehr als hundert bis dahin unbekannte Indianerstämme zu entdecken und sie in geschlossenen Reduktionen zu sammeln; in diesen Distrikten führten sie Ackerbau, Viehzucht und Gewerbe ein, sie unterrichteten die Wilden in der Anfertigung von allerlei Geräten, lehrten sie Hütten bauen und halfen ihnen bei Krankheiten und Verletzungen mit ihren europäischen Heilmitteln. In Lima, Cuzco und anderen peruanischen Städten errichteten sie eigene Indianerkollegien, in welchen die Söhne der Kaziken fortan unter ihrer Leitung erzogen werden sollten. Auch sammelten sie eifrig die historischen Überlieferungen der alten untergegangenen Inkakultur, wobei sich besonders der Pater Blas Valera, selbst ein Abkömmling der Inkas, auszeichnete. In Lima richteten sie in den Räumen ihres Kollegs eine Buchdruckerei ein; dort wurden von den Patres verfaßte Bücher und Grammatiken der Ketschuasprache hergestellt.

In Brasilien war Pater Anchieta unermüdlich bemüht, auf langen Wanderungen die verstreuten Indianersiedlungen aufzusuchen und eine zusammenfassende Christianisierungsaktion unter den Eingeborenen einzuleiten. Gleich ihnen lebte er nomadenhaft bald hier, bald dort in den Wäldern, wobei er aufmerksam ihre verschiedenen Idiome studierte und sie in ein System zu bringen suchte. Dabei entstand in ihm der kühne Gedanke, die dialektischen Verschiedenheiten der südamerikanischen Indianersprachen durch planmäßige Arbeit zu beseitigen und so eine einheitliche, überall verstandene Umgangssprache für den ganzen Kontinent zu schaffen. Er verfaßte Grammatiken und Wörterbücher, die für alle späteren Missionare die Grundlage ihrer Sprachstudien bildeten, und der ganze Orden wirkte fernerhin auf die von Anchieta geplante Zusammenfassung der indianischen Idiome zu einer einheitlichen Sprache hin.

Über diese Bestrebungen der Jesuiten schreibt Alexander von Humboldt, sie erschienen ihm „sehr verständig“; „man tat damit nur, was die Inkas oder priesterlichen Könige von Peru seit Jahrhunderten zur Ausführung gebracht, um die barbarischen Völkerschaften am oberen Amazonenstrom unter ihrer Gewalt zu behalten und zu humanisieren“.

Auch als Vermittler zwischen den Weißen und den Indianern

machten sich die Missionare in Südamerika vielfach verdient; so begab sich einmal Pater Anchietä in das Lager eines aufständischen Eingeborenenstammes und bot sich selbst als Geisel für die friedlichen Absichten der Weißen an.

„Was man in vielen Jahren mit großen Armeen und gewaltigem Geldaufwand nicht hatte erreichen können“, schreibt der Erzbischof von La Plata im Jahre 1690 an den spanischen König, „das vollbringen die Jesuiten in kurzer Zeit, ohne jedes andere Hilfsmittel als ihren Eifer. Aus Feinden machen sie Freunde, aus den wildesten und unbändigsten Völkern gehorsame Untertanen Eurer Majestät.“

Unendliche Ländereien hatten somit die Missionare aus der Gesellschaft Jesu im Laufe der Zeit für die weißen Kolonisten erschlossen; sie hatten, wie ein französischer Reisender des neunzehnten Jahrhunderts schreibt, für ihre Nationen mehr Land erobert als die größten Heerführer, und indem sie durch Milde selbst die wildesten Stämme gefügig zu machen wußten, schufen sie vielfach erst die Grundlagen für das Aufblühen der amerikanischen Kolonialgebiete.

So verfehlten denn auch die Behörden es anfangs niemals, in ihren Berichten die Verdienste der Patres mit dankbarer Anerkennung hervorzuheben; dennoch aber konnte man sich nicht lange darüber hinwegtäuschen, daß diese Priester in ihrem religiösen Eifer doch ein wenig zu weit gingen und immer häufiger ihren eigentlichen Wirkungskreis überschritten.

Gewiß waren sich die Kolonisten darüber im klaren, daß die Verbreitung der christlichen Lehre unter den Heiden eine wichtige Voraussetzung für jeden reichlichen Gelderwerb bildete; denn erst wenn die mißtrauischen und scheuen Eingeborenen für die Kirche gewonnen waren, wurden sie damit auch zu brauchbaren und verlässlichen Sklaven der Europäer. Damit war jedoch nach der Meinung der Kolonisten die Aufgabe der Missionare auch schon erfüllt.

Die Patres aber begannen bei ihren Bekehrungen eine höchst unliebsame Geschäftigkeit zu entwickeln. Ihre ganze Art, sich mit den getauften Wilden auch noch weiterhin abzugeben, sich auf deren Besonderheiten einzulassen und sich mit ihnen auf gleichen Fuß zu stellen, mußte, so meinten die Kolonisten, in diesen Barbaren ganz falsche Vorstellungen von dem Sinn ihrer Bekehrung erwecken; schien es doch geradezu, als wollten die Jesuiten ihren Täuflingen so etwas wie Menschenrechte zuerkennen!

Der spanische und portugiesische Klerus hatte bis dahin gegen die Sklaverei nur ausnahmsweise etwas einzuwenden gehabt; hieß es doch bei Paulus (1. Kor. 7, 21): „Bist du ein Knecht berufen, Sorge dir nicht“, und hatten doch auch Thomas von Aquin und der heilige Antonius von Florenz die Sklaverei gelten lassen. Die Jesuiten aber konnten sich auf Augustinus berufen, der geschrieben hatte: „Es soll herrschen nicht der Mensch über den Menschen, sondern der Mensch über das Vieh.“

Schon das Verhalten dieser Missionare gegenüber den Neger-skklaven war geeignet, bei den weißen Pflanzern manches Ärgernis hervorzurufen. Wohl hatten auch die Patres, ebenso wie alle anderen Kolonisten, ihre schwarzen Sklaven und prägten ihnen auch gemäß der allgemeinen Sitte ein Brandmal als Zeichen ihrer Hörigkeit ein. Aber sie sprachen von ihren Schwarzen nicht, wie es sich gehörte, als von „Sklaven“, sondern sie nannten sie „Diener“ oder ganz einfach „Neger“, und sie räumten ihnen beispiellose Freiheiten und Rechte ein: Die Priestersklaven erhielten von ihren Herren eigene Grundstücke zugewiesen und brauchten auch nur eine bestimmte Anzahl von Stunden zu arbeiten, während sie in der übrigen Zeit unter dem Vorwand religiösen Unterrichtes faulenzten durften. Das alles konnte auf die Disziplin der übrigen Sklaven nur nachteilig wirken.

Die Jesuiten taten aber noch mehr des Ungehörigen: Mit ihrer bekannten Schlaueit bewirkten sie von den Behörden eine Verordnung, wonach auch die Kolonisten ihren Sklaven von Zeit zu Zeit einige freie Stunden für den Unterricht in der Christenlehre gewähren sollten, was natürlich für die Herren eine Einbuße an Sklavenarbeit und damit an Geld bedeutete.

Sehr unliebsam machte sich ein Jesuitenpater namens Petrus Claver in Cartagena, dem Hauptumschlagplatz des südamerikanischen Sklavenhandels, bemerkbar. Dort liefen dauernd die großen Schiffstransporte mit frisch eingefangenen afrikanischen Negern ein, im Hafen bereits ungeduldig von den Händlern erwartet, die sie dann sogleich nach den Bergwerken und Pflanzungen weiter verschickten. Auch bisher schon waren die Sklaven bei ihrer Landung in Cartagena stets getauft worden, denn die Menschenhändler wußten, was sie ihrem Christenglauben schuldig waren; diese Taufen aber waren stets mit äußerster Geschwindigkeit abgewickelt worden und

hatten solcherart keine nennenswerte Störung des Geschäftsbetriebes hervorgerufen.

Nun verstand aber Petrus Claver durch allerlei listige Reden die Behörden der Stadt zur Herausgabe einer Verordnung zu bewegen, daß kein neu angekommener Neger verkauft werden dürfe, ehe er nicht „hinlänglich in der christlichen Religion unterwiesen“ worden sei. Diese Unterweisung richtete Claver jedoch so ein, daß sie mehrere Tage dauerte; da es sich um Tausende von Sklaven handelte, brachte diese neue Maßregel für die Händler eine sehr unliebsame Behinderung und einen erheblichen Zinsenverlust an ihrem in den Negern investierten Kapital mit sich.

Kaum wurde in Cartagena die Ankunft eines neuen Sklavenschiffes signalisiert, als Claver dem Fahrzeug auch schon entgegeneilte und die gefangenen Insassen mit Zwieback, Früchten und Süßigkeiten beschenkte. Er vergaß sich so weit, daß er sogar in das Zwischendeck hinabstieg, wo die Sklaven, in Massen zusammengepfercht, in ihrem eigenen Unrat neben den Leichen der Verstorbenen lagen. Dort beschäftigte er sich mit ihnen, verband ihre Striemen, labte sie und sprach ihnen Trost zu.

Nach der Landung brachte er sie in halbwegs sauberen Hütten unter und hielt sie dort unter dem Vorwand, die Erklärung der christlichen Glaubenslehre nehme bei diesen Wilden längere Zeit in Anspruch, so lange zurück, bis die Neger sich erholt hatten und bis ihre Wunden verheilt waren.

Die Art endlich, in der Claver die Taufe der Sklaven feierte, grenzte bereits an Lästerung; hatte er doch in der hierfür bestimmten Kapelle ein Altarbild aufstellen lassen, das eine Schar getaufter Neger als selige Kinder Gottes darstellte. Die Schwarzen mußten unter diesen Umständen geradezu den Eindruck gewinnen, als seien sie mehr denn schmutzige Tiere, als sei wirklich dem allmächtigen Christengott an ihrer Bekehrung etwas gelegen.

In seiner zudringlichen Nächstenliebe gab sich Claver auch nicht mit der Taufe zufrieden, kümmerte sich vielmehr sogar später noch auf das eifrigste um das Schicksal der Sklaven. Wenn gerade keine Schiffe erwartet wurden, wanderte er kreuz und quer durch das Land, um alle seine ehemaligen Täuflinge zu besuchen und ihnen durch solche Aufmerksamkeiten ganz unsinnige Ansichten von ihrer irdischen Bestimmung beizubringen.

Noch ärger war es aber, was die Jesuiten mit den Indianern trieben; da schien es geradezu, als hätten sie in ihrem Eifer überhaupt jede Rücksicht auf die berechtigten Interessen der weißen Kolonisten vergessen. Hatte man in den ersten Zeiten noch versucht, im Hinblick auf die großen Verdienste der Patres diesen oder jenen ihrer Übergriffe schweigend hingehen zu lassen, so war dies doch auf die Dauer nicht möglich. Jetzt, da bereits die Urwälder erschlossen und die wilden Indianerstämme unterworfen waren, mußte man endlich auch daran gehen, jenen Übertreibungen der Patres in Sachen der Nächstenliebe ein Ziel zu setzen.

Zuerst kam es in Kanada zum Konflikt. Die Jesuitenmissionare hatten dort reichlich Gelegenheit gehabt, für den Bestand und die Ehre des christlichen Neu-Frankreich den Märtyrertod zu sterben, sich von den Rothäuten skalpieren, rösten und mit kochendem Wasser foltern zu lassen. Aber die Mitglieder dieses Ordens schienen unersättlich in ihrem Ehrgeiz und begnügten sich keineswegs mit der Märtyrerkrone, die ihnen die weltlichen Behörden von Herzen gern gönnt hatten. Sie erhoben vielmehr den Anspruch, sich auch in Regierungsangelegenheiten zu mengen, die doch gar nicht ihre Sache waren.

Der Verkauf von Branntwein an die Indianer hatte bisher eines der einträglichsten Geschäfte der französischen Kaufleute von Quebec gebildet. Nun kamen diese Patres und verlangten im Namen der christlichen Barmherzigkeit, die Regierung möge den Verkauf von Alkohol an die Indianer verbieten. Zur Begründung dieses befremdlichen Ansinnens beriefen sie sich darauf, daß der Branntwein unter den Rothäuten die größten Verheerungen anrichte und die sonst gutmütigen Wilden zu den schauerlichsten Untaten veranlasse.

Die Behörden suchten zuerst die Forderungen der Patres und des mit ihnen verbündeten Bischofs zu erfüllen und doch auch den Branntweinhandel nicht in unnötiger Weise zu gefährden. Der Oberste Rat von Quebec erließ daher ein Gesetz, durch welches den Indianern strenge verboten wurde, sich zu betrinken. Die Jesuiten aber forderten, man möge vielmehr den Weißen den Verkauf von Branntwein an die Indianer bei Strafe untersagen, ein Ansinnen, das für die Regierung ganz unannehmbar war. Von den Weißen abgewiesen, wendeten sich die Missionare hierauf an die Indianer und suchten diesen einzureden, das „Feuerwasser“ bringe sie gradeswegs

in die Hölle, und die Weißen gäben es ihnen nur deshalb zu trinken, um sie an den Teufel zu verkaufen. Durch solches Gerede wiegelten sie die Rothäute gegen die Branntweinhändler auf, wodurch sie sich nicht nur mit diesen, sondern auch mit dem Gouverneur de Frontenac, der selbst an dem Branntweingeschäft interessiert war, tödlich verfeindeten.

Ein solches Gehaben schien dem Gouverneur an Hochverrat zu grenzen, und er erstattete deshalb eine Anzeige an die Pariser Behörden. Der von ihm erhoffte Erfolg blieb jedoch aus, denn Pater La Chaise war eben zu jener Zeit Beichtvater des Königs und unterließ es nicht, den Monarchen in einem für die Jesuiten günstigen Sinne zu beeinflussen; so endete die Untersuchung des königlichen Tribunals mit der völligen Rehabilitierung der kanadischen Missionare.

Einsichtige Männer der Pariser Regierung verkannten freilich niemals die Gefahren des von den Jesuiten geforderten Alkoholverbots. Es sei dies, meinte damals der Marineminister Hugues de Lyonne, zwar ohne Zweifel ein sehr christliches und gutes Prinzip, doch für den Handel ruinös, „denn die Indianer, die gerne trinken, werden in Hinkunft ihre Biber nicht mehr uns abliefern, sondern den Holländern in Albany, von denen sie im Austausch Branntwein erhalten“.

Noch heftigere Formen mußten die Gegensätze zwischen den Kolonisten und den Patres wegen der Behandlung der Indianer in den spanischen und portugiesischen Kolonien Südamerikas annehmen. Dort galt der Handel mit Indianersklaven in jenen Tagen als das beste und einträglichste Geschäft, und die Bürger der verschiedenen Kolonialstädte veranstalteten regelmäßige Menschenjagden; die Beute wurde dann auf dem großen Sklavenmarkt von Rio de Janeiro an den Mann gebracht. Ein bewährtes Mittel, sich Indianersklaven zu verschaffen, bestand auch darin, daß man die verschiedenen Stämme dazu aufhetzte, sich untereinander zu bekriegen. Dann kauften die Weißen den Siegern um Nadeln, Taschenmesser und Tabak deren Gefangene ab und verschacherten diese mit bedeutendem Gewinn weiter.

Immer häufiger kam es nun vor, daß die Jesuiten sich offen gegen die eingebürgerte Sitte der Indianerjagden und der Sklavenmärkte aussprachen und geradezu die Partei der Wilden gegen die Weißen ergriffen. So predigte Pater Anchieta einmal, nachdem er einen Friedensschluß mit dem Stamm der Tamuyos herbeigeführt hatte, auf den Plätzen von Rio, daß

die Tamuyos bei ihrem Kampf gegen die Portugiesen durchaus im Recht gewesen seien. „Ihr habt sie angegriffen, trotz der Verträge“, rief er den erstaunten Portugiesen zu, „und ihr habt sie zu Sklaven gemacht wider das Recht der Natur!“

Anchieta war es auch, der einmal ein großes Versdrama verfaßte, darin er die Laster der weißen Kolonisten unbarmherzig verhöhnte und gegen den Sklavenhandel loszog; dieses Stück ließ er von Eingeborenen aufführen und lud dazu alle Indianer der Umgebung als Zuschauer ein. Durch solche literarische Bosheiten mußte notwendig der Respekt der Wilden vor ihren weißen Herren untergraben werden, und der Ärger der Portugiesen war daher durchaus begreiflich.

Gegen die Quertreibereien, mit welchen die Jesuiten die Sklavenjagden auf Indianer bekämpften, war leider wenig auszurichten, denn es handelte sich hier wirklich um einen Brauch, der zwar allgemein stillschweigend geduldet, aber doch von Gesetzes wegen nicht ganz in Ordnung war. Die Missionare mengten sich jedoch selbst in die altehrwürdigen Bräuche der „Encomiendas“ ein und suchten auch hier Unordnung zu stiften. Schon seit langer Zeit hatte nämlich die Regierung jedem wohlhabenden Spanier, der sich irgendwelche Verdienste um die Kolonien erworben hatte, eine Anzahl von Indianern als „Encomendados“ zugewiesen; die Inhaber solcher „Encomiendas“ sollten ihre „Schutzbefohlenen“ im christlichen Glauben unterrichten lassen, wogegen diese gewisse Fronarbeiten zu leisten hatten. Dieses System hatte bisher zur größten Zufriedenheit der Kolonisten funktioniert, bildete es doch die Grundlage der ganzen Indianersklaverei.

Man hatte nun gehofft, die Jesuitenmissionare würden durch ihr Bekehrungswerk neue „Encomendados“ schaffen und damit die Zahl der verfügbaren Sklaven noch um ein beträchtliches vermehren; darin aber wurden sie von den Patres gröblich enttäuscht. Ein sentimentaler Gouverneur ließ sich von den Jesuiten zu der Verordnung überreden, daß von nun an die getauften Indianer nicht länger als Leibeigene behandelt werden dürften, und durch ihre unaufhörlichen zudringlichen Interventionen beim Madrider Hof erwirkten die Patres sogar später eine königliche Weisung, die Indianer seien fortan „lediglich mit dem Schwert des göttlichen Wortes“ zur Arbeit anzuhalten. Unter diesen Umständen war der völlige Ruin des südamerikanischen Kolonialreiches zu befürchten.

Bald wurden die Jesuiten geradezu beschuldigt, als machten

sie mit den Indianern gemeinsame Sache gegen die Weißen, als suchten sie bei den Wilden durch Ausmalung der europäischen Laster auch den Gehorsam gegenüber den königlichen Behörden zu erschüttern; die Jesuiten, so behaupteten ihre Gegner jetzt, arbeiteten überhaupt auf nichts Geringeres hin als auf die Errichtung eines unabhängigen indianischen Reiches unter ihrer eigenen Herrschaft.

Der Musik-Staat der Jesuiten

Dieser Argwohn der Sklavenjäger und Commendenbesitzer war nicht ganz unberechtigt: Die Jesuiten, die in den Städten Südamerikas die Sitten und Gepflogenheiten der Kolonisten kennengelernt hatten, waren wirklich zu der Überzeugung gelangt, daß sich die sogenannten „Wilden“ in den Urwäldern für die Errichtung eines Gottesstaates weit besser eigneten als die Weißen. „Denn nicht nur“, schrieben die Patres in ihren Berichten, „daß die Spanier aus den Indianern Leibeigene machen; sie verderben sie auch, da sie vielen Lastern ergeben sind, von welchen unsere einfältigen Naturvölker nichts wissen.“

So tauchte bei den Missionaren bald der Gedanke auf, die Indianer ganz von den Weißen abzusondern und sie dadurch vor deren Tyrannei, aber auch vor der Ansteckung durch schlechtes Beispiel zu schützen; zeigte es sich doch immer von neuem, daß der Umgang der Indianer mit den Spaniern oft binnen wenigen Wochen vernichtete, was die Missionare in jahrelanger schwerer Arbeit an guten Früchten erzielt hatten.

Diese Erwägungen unterbreiteten die Jesuiten schließlich auch dem König von Spanien. Wenn ihnen der König, so meinten sie, das Recht gewähren wolle, in völliger Unabhängigkeit von den spanischen Kolonialbehörden einen eigenen Indianerstaat in Südamerika einzurichten, dann wollten die Jesuiten sich ihrerseits verpflichten, die Indianer zur freiwilligen Anerkennung der spanischen Oberhoheit und zur Entrichtung einer jährlichen Kopfsteuer an den Madrider Hof zu bewegen.

König Philipp der Dritte befand sich seit langem in beständigen Geldnöten, und deshalb wirkte diese materielle Verheißung der klugen Patres auf ihn ganz besonders überzeugend. Er erließ also ein Patent, das den Jesuiten die erbetenen Vollmachten gewährte und das auf deren Wunsch insbesondere festsetzte, fortan dürfe kein Weißer, der Gouverneur ausgenommen, ohne die Erlaubnis der Patres die von den Missionaren

angelegten Indianerortschaften betreten. Philipp der Vierte, der bei seiner Thronbesteigung die finanziellen Sorgen seines Vorgängers übernahm, bestätigte das Patent.

So konnten sich die Jesuiten nunmehr daranmachen, in den Wäldern und Steppen des östlichen Südamerika, vorwiegend zu beiden Seiten des Uruguay-Flusses, jenen idealen Staat zu schaffen, in welchem allein die evangelische Reinheit herrschen sollte. Sie gingen hierbei von allem Anfang von der richtigen Erkenntnis aus, daß ein wahrhaftes „Reich Christi auf Erden“ nur unter wilden Indianern im dichtesten Urwald und bei strengster Ausschließung der europäischen Christen gegründet werden könne.

Geographische Verhältnisse kamen den Absichten der Patres zu Hilfe: Die spanischen Kolonisten, die einst auf der Suche nach Silber nach dem Südosten von Südamerika ausgezogen waren, hatten sich immer nur an den Mündungen der großen Ströme angesiedelt, während ihnen das Binnenland, soweit es nicht auf den Flüssen erreichbar war, verschlossen blieb. Der Fluß Uruguay aber wies, wie die Jesuiten auf ihren Entdeckungsfahrten festgestellt hatten, an einer Stelle seines Laufes einen großen Katarakt mit gefährlichen Klippen und Stromschnellen auf, der jedem europäischen Fahrzeug die Durchfahrt verwehrte; hinter dieser unpassierbaren Stelle begannen die Territorien, auf denen die Stämme der Chiquitos und Guaranis hausten.

„Unsere Missionare“, schrieb der Tiroler Pater Sepp, der das Land später, nach der Errichtung des Jesuitenstaates, bereiste, „sind alle der Meinung, Gott habe diesen Wasserfall und diese Stromschnellen zum Nutzen unserer armen Indianer geschaffen, denn die Spanier in ihrer unersättlichen Geldgier sind mit ihren großen Schiffen bis hierhergekommen, aber nicht weiter. Bis auf den heutigen Tag haben sie unsere Völkerschaften nicht betreten und haben mit unseren Indianern keine Gemeinschaft, keinen Handel beginnen können.“

Die vorsichtigen Patres verließen sich jedoch weder auf die Natur noch auf die ihnen erteilten königlichen Patente; sie taten vielmehr noch selbst alles Erdenkliche, um jedes Eindringen europäischer Zivilisation in das ihrer Obhut anvertraute Gebiet hintanzuhalten. Nicht nur, daß sie den Eingeborenen immer wieder auf das strengste jeden Umgang mit den Weißen verboten; sie achteten auch darauf, daß diese weder die spanische noch die portugiesische Sprache erlernten.

Sie gingen sogar so weit, daß sie ihren Schutzbefohlenen die Anwendung von Gewalt gegen jeden Fremden anempfahlen, der sich ohne ausdrückliche Erlaubnis in ihr Territorium wagen sollte.

Als die ersten Jesuiten die Flüsse entlang in die Urwälder von Paraguay vorgedrungen waren, schien zunächst jedes Missionswerk unmöglich, denn die Indianer zogen sich immer scheu vor ihnen zurück. Bald aber bemerkten die Patres, daß, wenn sie in ihren Kähnen geistliche Lieder sangen, alsbald hier und dort Eingeborene aus dem Dickicht auftauchten, ihnen zuhörten und ein ganz besonderes Wohlgefallen an diesen Klängen erkennen ließen. Mit dieser Beobachtung hatten die Missionare aber zugleich auch schon das geeignete Mittel gefunden, um die Indianer aus ihren Wäldern hervorzulocken: Von nun an nahmen die Missionare auf ihren Fahrten Musikinstrumente mit und spielten und sangen, soviel sie konnten.

„Die Indianer fielen in die süße Falle“, schreibt Chateaubriand in seinem „Geist des Christentums“, „stiegen von ihren Bergen herab, begaben sich an das Ufer der Flüsse, um die berückenden Töne besser zu vernehmen, und viele stürzten sich ins Wasser und folgten schwimmend dem Zauberboot. Pfeil und Bogen entglitten unbewußt den Händen der Wilden; in ihren Seelen hielt das Vorgefühl höherer Lebensformen und die erste Süße der Menschlichkeit ihren Einzug.“

Nun wußten die Missionare den staunend lauschenden Indianern in deren Muttersprache zu erklären, was sie gesungen hatten; auf diese Art flößten sie den Wilden solches Interesse ein, daß diese sie einluden, ihnen in die Wälder und Steppen nachzufolgen und dort auch ihren Alten vorzusingen und den Sinn ihrer Gesänge zu erläutern.

So gelangten die Patres in jene bis dahin von keinem Europäer betretenen Gegenden, wo die Guaranis und Chiquitos inmitten einer unberührten Natur hausten. Sie fanden dort Menschen, deren Kleidung nach den Schilderungen der Missionare aus Hirschfellen bestand; die Mädchen und Knaben waren nackt, ihr langes ungekämmtes Haar hing, einem Roßschweif gleich, auf die Schultern nieder; in den durchlöchernten Ohren trugen sie an Fäden Knochen oder gefärbte Federn, und auch ihr Hals war mit ähnlichen Zieraten geschmückt. Die Gesichter der Männer schienen den Patres fast ganz gleichförmig, rund, plattgedrückt und dunkelbraun. Die Frauen

waren häßlich; ihr kohlschwarzes Haar fiel in Schlangen über das verbrannte und runzlige Gesicht und über den Rücken herab.

Diese Wilden waren von kindlicher, zutraulich-freundlicher Gemütsart, und so berichteten schon die ersten Missionare, die zu ihnen vorgedrungen waren, sie hätten „zweimalhunderttausend Indier“ gesehen, die „für das Reich Gottes überaus geeignet“ seien.

Die Patres wußten jetzt bereits, daß man mit Chorälen auf die Indianer eine geradezu zauberische Wirkung ausüben konnte, und sie verstanden es, diesen Umstand für ihre Absichten zu benützen. Hatten die Wilden gegen irgendeine Maßregel vorher noch Widerstand geleistet, so schwand dieser alsbald, wenn die Missionare erst einmal einen feierlichen Gesang angestimmt hatten.

Aber was noch seltsamer war: Bald versuchten auch die Indianer selbst, die Musikübungen der Missionare nachzuahmen, und erlernten unter der Leitung der Patres mit größter Begeisterung das Singen von schwierigen mehrstimmigen Chorälen. Aus dieser Verbundenheit durch die Musik ging eigentlich anfangs die Struktur dieses im Werden begriffenen Staates hervor, denn nicht zuletzt zum Zweck des gemeinsamen Singens schlossen sich die Indianer, die bis dahin in den Wäldern zerstreut gelebt hatten, immer enger zusammen.

Zuerst vereinigte sich eine Anzahl Guarani-Familien zu einer Ortschaft, der die Jesuiten den Namen Loretto gaben; kurz darauf entstanden auch die weiteren christlichen Indianergemeinden St. Ignacio, Itapua und St. Anna, alle am mittleren Parana gelegen. Aus diesem Grundstock von Indianerdörfern gingen die „Reduktionen“ von Paraguay hervor, die bald große Teile der heutigen Staaten Argentinien, Paraguay, Uruguay, Chile, Brasilien und Bolivien umfaßten. In der Blütezeit dieses seltsamen Reiches gab es im ganzen einunddreißig solcher „Reduktionen“, deren jede drei- bis sechstausend Seelen zählte. Die Einwohnerschaft des gesamten Landes belief sich damals auf etwa einhundertvierzigtausend Menschen.

Nahezu das ganze Leben in den Reduktionen von Paraguay spielte sich unter Musikbegleitung ab. Schon um fünf Uhr morgens riefen die Trommeln das Volk zur Kirche, wo eine Messe mit viel Gesang, Responsorien und Instrumentalmusik zelebriert wurde; denn die Missionare meinten, „daß nichts so sehr beitrage, den Indianern Andacht und Geschmack am



INDIANER AUS DER JESUITENREPUBLIK PARAGUAY

Stich aus der Zeit



DAS KASTELL SAN AGUSTIN DE ARECUTAGUA
IN PARAGUAY

Aus einem zeitgenössischen Bericht

Gottesdienst einzuflößen und ihnen auch die Lehren selbst faßlicher zu machen, als wenn dieselben in Gesänge gebracht würden“.

Die Indianer waren von Natur aus sehr arbeitsscheu, aber wieder war es die Musik, mit deren Hilfe die Patres ihre angeborene Trägheit zu überwinden wußten. Wenn die Männer des Morgens aufs Feld hinauszogen, marschierte eine Musikkapelle voran, bei Musikbegleitung bestellten sie die Äcker, fällten sie Bäume und errichteten sie Gebäude, mit Musik aßen sie zu Mittag, und mit Musik kehrten sie des Abends wieder in ihre Dörfer zurück.

Der deutsche Protestant M. Bach, der in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts in bolivianischen Staatsdiensten tätig war und hierbei die Überreste der Jesuitenrepublik eingehend studiert hat, erzählt, schon die Kinder der Indianer hätten täglich einige Stunden lang die Musikschule besuchen müssen; die beständige Übung, zusammen mit einem großen angeborenen Talent, habe dahin geführt, daß „selbst in Chören von Tausenden niemals ein falscher Ton erklang“. Richtig singen zu können, galt hier gleichsam als erste Bürgerpflicht.

Über die erstaunliche musikalische Begabung dieses Volkes äußern sich alle Missionare in Worten der höchsten Bewunderung; sie konnten nicht genug über die Schnelligkeit staunen, mit der schon indianische Knaben nicht nur den Gesang, sondern auch das Spiel schwieriger europäischer Streich- und Blasinstrumente auf das trefflichste erlernten. Deutsche Patres waren es vor allem, die den Musikunterricht leiteten; sie richteten regelmäßige Kirchenchöre, aber auch ganze Orchester ein, in welchen „Violinen, Kontrabässe, Klarinetten, Flöten, Harfen, Trompeten, Hörner und Trommeln“ zu finden waren. Jedes Dorf hatte, wie die Patres berichteten, mindestens „vier Trompeter, drei gute Theorbenspieler, vier Organisten, daneben Schalmeybläser, Fagottisten und Sänger“. Das Repertoire umfaßte neben kirchlicher Musik auch aus Deutschland importierte Märsche und Tänze, ja sogar Partien aus italienischen Opern.

„Unter den einfältigen Indianern in den Urwäldern Amerikas“, bemerkte einmal der Missionar Franz von Zephyris, „können die Patres mit der Mathematica keine Ehre einlegen, weil solche Wissenschaften dort keiner versteht oder verlangt, wohl aber mit der Musica . . .“

Von den musikalischen Übungen abgesehen, waren die Missionare auch sonst bemüht, die Einwohner ihres Indianerstaates stets mit allerlei Lustbarkeiten zu unterhalten, denn sie meinten, der Frohsinn sei der Tugend nicht schädlich, sondern bewirke vielmehr, „daß dieselbe geliebt und vermehrt werde“. Häufig veranstalteten sie daher Volksfeste mit den verschiedensten Spielen, athletischen Wettkämpfen und Scheingefechten. Pater Charlevoix berichtet, wie die Jesuiten „den löblichen Brauch der Spanier“, Kirchenfeste durch Tänze zu feiern, auch in die Reduktionen eingeführt hätten, damit die Indianer am Christentum um so größere Freude empfänden.

„Bald machten sie die künstlichsten Tänze“, erzählt der Pater, „bald spielten sie Ritterspiele, teils zu Pferde, teils zu Fuß, bald wandelten sie auf sechs Ellen hohen Stelzen, bald auf dem Seil, oder sie rannten mit Lanzen nach dem Ringlein. Ein andermal ließ ich sie kleine Komödien vorstellen, welches alles sie, obwohl nach meiner vielen Mühe, in ihre dicken Köpfe bekamen und aufs zierlichste darstellten.“ Diese primitive Theaterkunst gefiel den Indianern dermaßen, daß sie noch viele Jahrzehnte nach der Vertreibung der Jesuiten immer wieder jene Stücke aufführten, welche sie einst von den Patres erlernt hatten.

Der Tiroler Missionar Sepp schildert in lebendiger Weise ein großes Fest, das bei seiner Ankunft in Paraguay abgehalten wurde: „Bei Sonnenaufgang landeten wir und wurden von den Indianern am Ufer mit dem fröhlichen Geschrei ‚Jopaeen! Jopaeen!‘ empfangen. Alles eilte aus seinen Hütten, dieser noch halbnackt, jener schon mit einem Fell bekleidet; der eine bestieg seinen Schimmel, der andere seinen Rappen, dieser nahm Bogen und Pfeil, jener Stein und Wurfschlinge, und sie alle liefen, was sie nur laufen konnten, dem Fluß zu . . .“

„Nun erschienen mitten auf dem Fluß zwei schöne Schiffe, die aussahen wie bewaffnete Galeeren, voll von Trommelschlägern, Schalmeibläsern, Trompetern und Musketieren. Da wurde nun musiziert, geblasen und geschossen, und zwischen den beiden Schiffen wurde ein Kriegsspiel abgehalten. Die Indianer sprangen in den Fluß und kämpften miteinander bald unter, bald über dem Wasser, daß es eine Freude war zuzusehen. Schließlich umschwammen sie alle freundlich grüßend unsere Boote.“

„Am Ufer aber stand der Pater Superior mit zwei Schwadronen Kavallerie und zwei Kompanien Fußvolk, alles Indianer, aber

in spanischer Tracht überaus zierlich gekleidet. Ihre Waffen waren Säbel, Musketen, Pfeil und Bogen, Schlingen und Prügel; sie führten einen hübschen Scheinkampf auf. Unterdessen schwangen vier Fähnriche ihre Fahnen, vier Trompeter feuerten das Volk an, die Kornette, Fagotte und Schalmeyen bliesen Alarm, während wir allmählich aus unseren grünen Laubenhütten hervortraten, einander umarmten und unter fröhlichem Glockengeläut durch schöne grüne Triumphbögen in Begleitung etlicher tausend Indianer zur Kirche zogen . . .“

Besonders wirkungsvoll wurde der Fronleichnamstag begangen, und hier hatten die Missionare manches ersonnen, was an die Festlichkeiten des chinesischen Kaiserhofes gemahnte: Auf Triumphbogen aus Blumen und Baumzweigen waren lebende Vögel in allen Farben angebunden. Hier und dort hatte man „gefesselte Tiger und Löwen“ aufgestellt und Brunnenbecken mit schönen Fischen angebracht. Durch solche Anstalten sollte der Eindruck erweckt werden, als nähmen alle Geschöpfe der Natur an der Huldigung für das Sakrament teil.

Bei der Osterprozession wieder wurden von den Indianern angefertigte lebensgroße Figuren umhergeführt, welche die verschiedenen Leidensszenen der Passion plastisch darstellten. Um den Eindruck auf die Eingeborenen noch zu erhöhen, benützten die Patres hierbei auch Heiligenstatuen mit beweglichen Gliedern und Augen und bestreuten den Boden mit Kräutern und Blumen, über die dann noch wohlriechende Wasser ausgesprengt wurden.

Die Diktatur der Milde

Im Laufe der Zeit hatten die Patres bei ihren Schutzbefehlen eine ganz erstaunliche Begabung für die genaue Nachahmung europäischer Vorlagen entdeckt. Zeigte man einem Indianer ein Kreuz, einen Leuchter oder einen ähnlichen Gegenstand mit der Aufforderung, er solle selbst derlei Dinge verfertigen, so wußte dieser alsbald eine Kopie herzustellen, die von dem Original kaum zu unterscheiden war. Die Frauen konnten die kostbarsten Brabanter Spitzen auf das getreueste nachahmen, und eine Gruppe indianischer Arbeiter verfertigte sogar eine ausgezeichnete Orgel nach europäischem Muster. Sie gravierten Figuren in Erz und schrieben Meßbücher nach, so daß niemand mehr sagen konnte, welches das gedruckte und welches das geschriebene Exemplar sei. Die von den

Indianern hergestellten Trompeten glichen völlig den Erzeugnissen der Nürnberger Musikindustrie, und ihre Uhren gaben den berühmtesten Augsburger Werken nicht das mindeste nach.

Dabei bereiteten solche Arbeiten den Indianern große Freude, und sie waren willig und mit größtem Eifer bei der Sache, wenn es galt, Dinge herzustellen, die für die Verschönerung ihrer Feste und Kirchen oder für ihre Musikübungen dienen sollten. Die Patres erreichten durch die kluge und unaufdringliche Art, in der sie solche Betätigungen förderten, daß die Indianer ihre angeborene Arbeitsscheu gleichsam spielerisch überwandten; hieraus aber erwuchs langsam inmitten der Urwälder von Paraguay eine regelrechte Industrie.

Schließlich gab es allenthalben Tischler, Schmiede, Weber, Schneider, Schuster, Gerber, Drechsler, Zinngießer, Uhrmacher, Bildhauer, Maler, Glockengießer und Instrumentenmacher; die Werkstätten lagen meist bei dem Missionshaus. „Im Hofe stand die Zuckermühle“, schreibt M. Bach, „und in den Zimmern rings um den Hof befanden sich die mit der Zuckersiederei Beschäftigten, die Grobschmiede, die Silberschmiede, die Zimmerleute, die Schreiner, die Drechsler, die Wachsbleicher, die Gerber und die Weber mit vierzig bis fünfzig Webstühlen . . .“

Jede der Reduktionen hatte überdies ihr besonders ausgebildetes Gewerbe; so wurden in Loretto Statuen und Schnitzereien hergestellt, in St. Johannes Baptista wieder waren die besten Instrumentenmacher zu Hause, während in anderen Reduktionen die Lederbearbeitung bevorzugt wurde.

Die Kinder wurden in einem bestimmten Alter von den Patres in den Werkstätten umhergeführt und konnten sich jenes Gewerbe wählen, für das sie besondere Neigung empfanden. Auf diese Art suchten die Missionare zu erreichen, daß „der Beruf von den natürlichen Anlagen bestimmt werde“.

Mit der gleichen Klugheit und Milde, mit der die Jesuiten hier die guten Eigenschaften der Wilden in den Dienst der Zivilisation zu stellen verstanden, bekämpften sie auch deren Fehler und Mängel. Sie hatten bald erkannt, daß die Indianer zwar für Musik und für manuelle Fertigkeiten große Anlagen besaßen und auch für das Lesen und Schreiben empfänglich waren, daß ihnen aber das Rechnen auf keine Weise beigebracht werden konnte; den meisten von ihnen fehlte jeder Sinn für Zahlen. Mit aller Mühe vermochten sie unter Zuhilfe-

nahme ihrer Finger und Zehen bis zwanzig zu zählen, doch was darüber hinausging, dafür hatten sie nur den Begriff „viel“.

Dieser Mangel brachte bei ihnen auch eine völlige Unfähigkeit zu jeder Art von „Haushalten“ und „für die Zukunft sorgen“ mit sich; da sie überdies von einer unbezähmbaren Freßlust beherrscht waren, erwies es sich als um so schwieriger, sie an eine vernünftige Einteilung ihrer Lebensmittelvorräte zu gewöhnen. Hatten die Patres anfangs etwa noch einem Familienvater eine Kuh zugewiesen, von der er mit den Seinen drei Tage leben sollte, so verschlang der Indianer meist die Kuh in einer einzigen Mahlzeit, erschien dann am nächsten Tage jammernd bei den Missionaren und klagte über Hunger. Mehr als einmal geschah es auch, daß die Leute die Ochsen, die man ihnen zum Pflügen anvertraut hatte, auf offenem Felde schlachteten und auffraßen.

Unter solchen Umständen war es ihnen schon gar nicht beizubringen, daß es nötig sei, von der Ernte Saatgut für das folgende Jahr und Vorräte für unvorhergesehene Unglücksfälle zurückzubehalten. Den Jesuiten blieb daher nichts anderes übrig, als eigene Speicher zu errichten, in welchen der Ertrag des Ackerbaues unter Schloß und Riegel gehalten wurde, aus denen jeder Indianer täglich seine genaue Portion zugemessen erhielt.

Grund und Boden gehörte zum Teil den einzelnen Indianern, zum größeren Teil aber der Gesamtheit. Auf seinem privaten Grund, der sogenannten „Abamba“, dem „Acker des Mannes“, konnte jeder anpflanzen, was er wollte; die Bewirtschaftung des gemeinsamen „Gottesackers“ aber vollzog sich unter der Leitung der Patres; der Ertrag mußte in die Speicher abgeliefert werden. Der private Grundbesitz durfte nicht verkauft werden, und auch die Häuser waren unveräußerlich. Es gab keinerlei Erbrecht, wogegen alle Kinder aus den Mitteln der Gemeinde erhalten wurden und bei ihrer Großjährigkeit wieder „Abambae“ zugewiesen erhielten.

Aus den Erträgen der „Gottesäcker“ wurden aber auch die Kranken, Alten und Arbeitsunfähigen erhalten, die Kosten des Baues von Häusern, Kirchen und Wirtschaftsgebäuden bestritten sowie die jährlichen Steuern an die spanische Krone bezahlt. Die Missionare selbst hatten daran keinen Anteil und lebten von einer kleinen Rente, welche der König ihnen ausgesetzt hatte.

Die Patres sorgten aber nicht nur für eine planwirtschaftliche Verteilung der in den Speichern aufbewahrten Lebensmittel,

sie organisierten auch die Bekleidung der Indianer. Die in eigenen „Witwenhäusern“ untergebrachten Witwen und deren Töchter erhielten von ihnen regelmäßig Baumwolle zugewiesen, die sie zu verspinnen hatten; aus dem Garn wurden dann in den Webereien die Kleiderstoffe hergestellt. Alle Männer und Frauen erhielten einmal, alle Kinder zweimal im Jahre neue Gewänder, und so kam es, daß die Indianer in den Jesuitenreduktionen bei aller Einfachheit doch besser gekleidet waren als die meisten Spanier der angrenzenden Kolonialgebiete.

Der genau geregelten Aufteilung der Produkte entsprach eine ebenso sorgfältige Ordnung der von den Indianern zu leistenden Arbeit. Für alle Bürger dieses Staates bestand eine gleichmäßige Arbeitspflicht, doch sahen die Patres darauf, daß niemand überanstrengt werde, daß den Indianern vielmehr genügend Zeit für Erholung und Unterricht verbleibe. Die wirtschaftlichen Bedürfnisse des Landes wurden durch kluge Einteilung im allgemeinen mit einer täglichen Arbeitszeit von acht Stunden befriedigt. Drei Wochentage hindurch hatten die Indianer den „Gottesacker“ zu bestellen, während sie die übrigen Tage für ihren privaten Grundbesitz verwenden konnten; nur wer seinen eigenen Boden vernachlässigte, mußte dem Gemeindegut einen größeren Teil seiner Arbeitszeit widmen.

Die reine Naturalwirtschaft, die in diesem Lande herrschte, machte das Geld als Zahlungsmittel völlig entbehrlich. Aller Handel vollzog sich durch Tausch: Wer einen Ochsen oder eine Kuh kaufen wollte, gab dafür ein bestimmtes Quantum Tuch; ein Messer wurde gegen ein Pferd eingetauscht, eine Fischangel gegen ein Kalb.

Auch der Außenhandel der Indianerrepublik wurde ohne Geld abgewickelt; man tauschte Landesprodukte und inländische Manufakturwaren, wie Zucker, Wachs, Honig, Tabak, Felle, Tamarinden, Baumwollzeuge, Leder, Drechslerarbeiten und dergleichen, gegen europäische Güter ein. Besondere Erfolge hatten die Patres durch Veredelung des einheimischen Ilex Paraguayensis erzielt, der durch sie zu einer Art Tee-pflanze emporgezüchtet worden war; der solcherart gewonnene „Paraguaytee“ bildete lange Zeit einen der wichtigsten Ausfuhrartikel der Reduktionen.

Alle für den Verkauf bestimmten Waren wurden nach Santa Fé oder Buenos Aires gebracht, wo die Jesuiten selbst den Umtausch regelten. Die Überschüsse, die sich hierbei

ergaben, dienten der Durchführung von Verbesserungen und Neuanlagen industrieller oder landwirtschaftlicher Art.

Bisweilen ließ es sich nicht vermeiden, spanische Kaufleute nach den Reduktionen einzuladen, damit diese dort die zu kaufende Ware an Ort und Stelle besichtigten oder ihre mitgebrachten Güter vorzeigten. Aber die Jesuiten hatten dafür gesorgt, daß ihre Indianer auch mit solchen reisenden Kaufleuten nicht in Berührung kamen.

„In einigen Dörfern, wie San Xavier, San José und Santa Corazon“, schreibt M. Bach, „waren außerhalb des Ortes sogenannte Ramadas erbaut, die mit allem Nötigen versehen waren und in welchen die fremden Kaufleute ihre Absteigequartiere nehmen mußten. Diese erhielten hier gutes Essen und Trinken und ein gutes Bett und hatten alle wünschenswerten Gemächlichkeiten, und zwar unentgeltlich, wurden aber sozusagen wie Staatsgefangene bewacht. Gleich nach ihrer Ankunft wurden alle Eingänge der Ramada mit Wachen besetzt, und diesen war es streng verboten, mit ihnen ein Wort zu sprechen... Drei Tage durfte der fremde Handelsmann in der Ramada verweilen.“

Nicht nur die Indianer waren durch die reine Naturalwirtschaft gegen alle Versuchungen des Geldes geschützt, sondern auch die Leiter dieses eigenartigen Staates kamen nie in die Lage, Reichtümer zu sammeln. Sie selbst hatten von der spanischen Krone die Bestimmung erwirkt, daß von dem Vermögen der Reduktionen nichts für die Patres verwendet werden dürfe, daß vielmehr der gesamte Ertrag des Handels den Indianern zugute kommen sollte. Die Leiter der Reduktionen hatten deshalb auch dem Provinzial regelmäßig über ihre Ausgaben und Einnahmen genaue Rechnung zu legen.

Jede Reduktion bildete ein Gemeinwesen für sich; zwei Patres leiteten die Reduktion und wirkten zugleich als Priester, Ärzte, Lehrer und Aufseher über die zu verrichtenden Arbeiten. Die Zivilverwaltung lag in den Händen eines von der Gemeinde gewählten Corregidors, mehrerer Regidors und Alkalden sowie eines Gemeinderats; alle diese Funktionäre waren Indianer, denn die Jesuiten suchten ein möglichst hohes Maß von nationaler Autonomie aufrechtzuerhalten. Unter der Leitung der Patres übten die Eingeborenen die Gerichtsbarkeit aus, verwalteten sie die Lebensmittelmagazine und beaufsichtigten den normalen Gang der Arbeit. Abgesehen von dieser politischen Organisation bestanden auch regelrechte

Gewerkschaften mit ihren eingeborenen Funktionären; so hatten die Weber, die Schmiede, die Zimmerleute und andere Handwerker ihre eigenen Alkalden, die Frauen wählten eine Oberin, und überdies gab es einen Alkalden für die Jugend, der die Kinder bis zu ihrem siebzehnten Lebensjahr beaufsichtigte.

Die äußere Anlage einer dieser Reduktionen schildert Pater Peramas wie folgt: „Den Mittelpunkt der ganz regelmäßigen Niederlassung bildete stets die Kirche; sie war geräumig, aus festem Material erbaut und meist schön geschmückt. Auf der einen Seite der Kirche befand sich der Friedhof, auf der anderen das Kolleg, das zugleich auch die Schule enthielt. Neben diesem erhob sich das Volkshaus mit den Speichern für das öffentliche Gut und mit den Werkstätten der Handwerksleute. Neben dem Friedhof lag das Witwenhaus, von dem ein Teil auch als Spital verwendet wurde. Vor der Kirche war stets ein großer Platz mit einer Statue angelegt, und rings um diesen breiteten sich in meist rechteckiger Anordnung die einstöckigen Wohnhäuser der Indianer mit ihren vorspringenden Regendächern oder Galerien aus.“

„Eine indianische Gemeindepolizei sorgte für die Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung, wobei als Prinzip die größte Milde und Nachsicht angestrebt wurde. War es nötig, einen Gesetzesübertreter zur Rechenschaft zu ziehen, so wurde ihm zuerst vom Corregidor unter vier Augen ein Verweis erteilt; erst wenn dies nichts fruchtete, konnten Gefängnis- und Rutenstrafen verhängt werden. Die Todesstrafe war in allen Reduktionen grundsätzlich abgeschafft, und ganz unverbesserliche Übeltäter wurden lediglich durch Verschickung in entlegenere Reduktionen bestraft. Frauen konnten als Buße zu einem längeren Aufenthalt im Witwenhaus verurteilt werden.“

„In staatsrechtlicher Hinsicht war Paraguay am ehesten als Konföderation zu bezeichnen, da die Reduktionen in ihren inneren Angelegenheiten völlig selbständig waren und nur gewisse Agenden, wie den Außenhandel und den Kriegsdienst, gemeinsam regelten. Das Verhältnis zum spanischen Reich entsprach dem eines modernen Dominion: Paraguay unterstand unmittelbar der Krone und hatte durch königliche Patente vollständige Selbstverwaltung, eigene Gerichtsbarkeit und eigenes Militärwesen verbrieft erhalten. Die Reduktionen waren lediglich zur Entrichtung einer Jahressteuer und im

Kriegsfall zu militärischer Waffenhilfe innerhalb von Südamerika verpflichtet; im übrigen sollte sich die Madrider Regierung jeder Einmischung in ihre Verwaltung enthalten.“

So hatten die Jesuiten, ausgehend von der richtigen Beobachtung der Fähigkeiten und Schwächen ihrer Indianer, in Paraguay eben jenen kommunistischen Staat verwirklicht, der noch heute, zwei Jahrhunderte später, der Menschheit als besonders erstrebenswerter Idealzustand angepriesen wird. Alles, was Utopisten jemals von einer kommunistischen Wirtschaftsordnung erhofft haben, war hier in der Tat durchgeführt worden: Gemeinsamkeit der Produktions- und Konsumtionsmittel, Beseitigung der verhängnisvollen Geldwirtschaft, allgemeine Gleichheit aller Bürger, Aufhebung jeder materiellen Not, Versorgung der Greise, Kranken, Witwen und Waisen, allgemeine Arbeitspflicht mit Achtstundentag, staatliche Erziehung der Kinder, freie Wahl des Berufes.

Auch in verwaltungstechnischer Hinsicht entsprach dieser Indianerstaat den modernsten demokratischen Anforderungen, denn hier waren die Bürger nicht eine unterdrückte Masse unter der Gewalt autokratischer Beamten, vielmehr war die Freiheit des Volkes nur so weit eingeschränkt, als die Interessen der Gesamtheit dies erforderten; der frei gewählte einheimische Beamte dieser Republik war nichts weiter als ein selbstloses Organ der öffentlichen Wohlfahrt.

Bei alledem war das Privateigentum keineswegs gänzlich abgeschafft worden, und es gab hier neben dem Gemeingut auch individuellen Besitz, der jedoch weder durch Ausbeutung erworben worden war, noch durch Akkumulation zu einer Gefahr für die Gesamtheit werden konnte. Diese ganze Ordnung war ohne jede Gewaltanwendung, ja zur Freude der Betroffenen eingeführt worden, und das Staatswesen, in welchem diese vorbildlichen Zustände herrschten, hat hundertfünfzig Jahre hindurch wirklich bestanden.

Durch diese Realität ebenso wie durch den Umstand, daß seine Errichtung niemals mit dem Leben Andersgesinnter erkaufte werden mußte, unterscheidet sich das kommunistische Reich der Jesuiten in Paraguay auf das vorteilhafteste von jenem ähnlichen Experiment unserer Tage, das trotz zahlloser Menschenopfer doch bis heute zum größten Teil eine papierene Utopie geblieben ist.

Die Patres als Strategen

Ein solcher Staat, aufgebaut auf die Menschenrechte der Indianer, mußte inmitten eines Kolonialgebietes, dessen Haupterwerbszweig der Sklavenhandel war, notwendig als freche Herausforderung wirken. Hatte denn dieses unabhängige Paraguay nicht seit langem den Menschenjägern ihr kostbarstes Wild entzogen? Dies weiter zu dulden, schien mit der Gefährdung der ganzen europäischen Zivilisation in Südamerika identisch.

Anfangs hatte man versucht, durch Verhandlungen mit den Jesuiten zu erreichen, daß doch wenigstens gewisse in den Grenzgebieten gelegene Reduktionen in Encomiendas eingeteilt würden; die Herren von Paraguay aber beriefen sich auf die königlichen Patente und sprachen von evangelischer Brüderlichkeit, welch letzteres Argument den Kolonialbeamten in diesem Zusammenhang als recht unangebracht erscheinen mußte. Die königlichen Patente hingegen waren doch nicht ohne weiteres anzutasten, und so überließen die Weißen zunächst alles Erforderliche den sogenannten „Mameluken“.

Mit diesem Namen bezeichnete man eine Horde von Metizzen, Abkömmlingen europäischer Räuber und Strafgefangener, die sich mit indianischen Frauen verheiratet hatten. In wohlbewaffneten Scharen streiften die Mameluken raubend und plündernd durch die nähere und weitere Umgebung ihrer Ansiedlungen.

Die Kolonialbehörden hielten es nun für angezeigt, die Mameluken auf die Indianerreduktionen aufmerksam zu machen und ihnen diese als Ziel ihrer ferneren Expeditionen anzuempfehlen. So brachen denn bald starke Mamelukentrupps in Paraguay ein, fingen alle Eingeborenen, deren sie habhaft werden konnten, und verkauften diese nach den Hafenstädten. Auf diese Art wurden zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts etwa sechzigtausend Reduktionsindianer in die Sklaverei verschleppt.

Nachdem alle Versuche, den Gouverneur von La Plata zum Eingreifen zu bewegen, ergebnislos geblieben waren, entschlossen sich die Jesuiten, das durch die Mameluken gefährdete Gebiet zu räumen, und sie führten zwölftausend ihrer Indianer den Parana abwärts durch den Urwald in eine abgelegene und weniger bedrohte Gegend.

Bald aber drangen die Mameluken auch dorthin vor, be-

sonders begünstigt von den portugiesischen Behörden. Zwar erwirkten die Jesuiten ein eigenes päpstliches Breve, in welchem der Gouverneur von Brasilien unter Androhung der Exkommunikation aufgefordert wurde, diesem Treiben Einhalt zu gebieten, aber da die Mameluken für die Interessen aller Menschenjäger und Sklavenhändler fochten, blieb das Breve natürlich unbeachtet.

Unter solchen Umständen mußte Pater Montoya, der damalige Leiter der gefährdeten Reduktionen, zu der Erkenntnis gelangen, daß auch das Reich Christi in dieser Welt schwer der Feuerwaffen entraten könne. Er suchte daher beim König von Spanien um die Erlaubnis nach, die Indianer mit europäischen Waffen zu versehen. Da er dem König begreiflich machte, daß ein solches Eingeborenenheer der Krone auch sonst wichtige Dienste zu leisten vermöge, wurde das Ansuchen genehmigt.

Jetzt erst war jene seltsame Republik Paraguay, die ursprünglich aus einer Art „indianischen Gesangsvereins“ hervorgegangen war, zu einem wirklichen Staat geworden. Die Patres richteten alsbald eine exakt funktionierende Heeresorganisation ein, bewaffneten die Indianer des ganzen Landes und gründeten Kanonengießereien und Gewehrfabriken. Von nun an hatte jede Reduktion zwei Kompanien Soldaten aufzustellen, die unter dem Kommando indianischer Kaziken standen; Truppen und Offiziere trugen Uniformen und Waffen nach spanischem Muster und hielten im Beisein der Patres regelmäßige Exerzierübungen und Manöver ab.

„Jeden Montag“, berichtete damals ein Missionar nach der Heimat, „hält der Corregidor der Ortschaft auf dem öffentlichen Platz Musterung und läßt die Truppen exerzieren. Dann teilen sie sich in zwei Parteien ab, die einander angreifen, und dies geschieht zuweilen mit so großem Eifer, daß man zum Rückzug blasen muß, damit nicht etwa ein Unglück geschehe . . . Beständig streift ein Korps Reiterei in den Umgebungen umher und gibt von allem Nachricht, was es wahrgenommen hat. Die engen Pässe, durch die man in das Land eindringen könnte, sind scharf bewacht . . . Sollte sich eine Gefahr erheben, da könnten wir sogleich dreißigtausend berittene Indianer aufstellen, die es sehr gut verstehen, die Muskete zu führen, den Säbel zu schwingen, eine Schwadron zu bilden und richtig zu manövrieren. Sie alle sind von unseren Vätern ausgemustert und einexerziert worden.“

Bald hatten diese Streitkräfte Gelegenheit, ihre militärische Tüchtigkeit zu beweisen. Als im Verlauf eines Kampfes gegen die Portugiesen die Festung San Sacramento belagert wurde, stellte die Republik Paraguay dem spanischen Kommandanten binnen elf Tagen ein Hilfskorps von dreitausenddreihundert Reitern und zweihundert Scharfschützen mit dem erforderlichen Train bei. Sechshundert Indianer mit einem deutschen Pater an der Spitze fielen bei diesem Feldzug vor dem Feind. König Philipp der Fünfte hatte daher allen Grund, die Armee von Paraguay damals noch als „militärische Vormauer Spaniens“ zu bezeichnen.

Nur wenig später sollten die Spanier sich jedoch noch in anderer Weise von der Tüchtigkeit des Indianerheeres überzeugen, indem sie selbst gegen dieses zu Felde ziehen mußten und eine Schlappe nach der andern erlitten. Im Jahre 1750 beschlossen nämlich die Höfe von Madrid und Lissabon, ihre ewigen Grenzstreitigkeiten auf Kosten der Paraguayreduktionen zu schlichten: Spanien trat in einem Vertrag sieben Ortschaften des indianischen Gebietes an Portugal ab.

Die Portugiesen verlangten nun, daß diese Siedlungen, die jetzt an sie gefallen waren, von ihren indianischen Einwohnern geräumt würden, ein Ansinnen, dem sich die Bewohner jener Gegend widersetzen. Nachdem die Jesuiten auf diplomatischem Wege einen Aufschub der offiziellen Übergabe jenes Gebietes an Portugal erzielt und diese Zeit zur Organisierung des bewaffneten Widerstandes ausgenützt hatten, mußten die spanischen und portugiesischen Offiziere, welche die neue Grenzregulierung vornehmen sollten, sich angesichts bedrohlicher indianischer Truppenkonzentrationen unverrichteter Dinge zurückziehen.

Der portugiesische General Gomez Freire d'Andrade schrieb damals an den spanischen Kommandanten, den Marquis de Valdelirios: „Eure Exzellenz werden sich wohl selbst aus den Ihnen zugegangenen Briefen und Informationen überzeugt haben, daß die Patres der Gesellschaft regelrechte Rebellen sind. Wenn wir nicht diese ‚heiligen Väter‘ aus den Dörfern entfernen, werden wir nichts erleben als Empörung, Aufruhr und Verachtung . . . Alle diese Dinge, deren bloße Erzählung in uns Abscheu erregt hat, sind nun, nachdem wir selbst die Verhältnisse geprüft haben, nicht länger zu bezweifeln.“

Im folgenden Jahre rückten bereits spanische und portugiesische Streitkräfte gegen die Jesuitenrepublik vor. Die

Spanier aber mußten sich an den Ufern des La Plata wieder zurückziehen, weil sie auf weit überlegene indianische Formationen stießen; auch die Portugiesen, die von Rio Grande de San-Pedro gegen Westen marschiert waren, hatten kein Glück: Die von den Patres instruierten Indianer verwickelten sie in andauernde aufreibende Geplänkel und nötigten sie dadurch zur Abschließung eines Waffenstillstandes.

Nachdem ein getrenntes Vorgehen sich als undurchführbar erwiesen hatte, vereinigten sich die Spanier mit den Portugiesen zu einem gemeinsamen Angriff. Aber sie stießen alsbald auf ein regelrechtes mit Kanonen besetztes Befestigungswerk der Indianer, das erst nach heftigem Kampfe und mit schweren Verlusten gestürmt werden konnte; die Indianer bezogen hierauf eine neue Verteidigungslinie in gebirgigem Terrain, deren Eroberung das Expeditionskorps dermaßen erschöpfte, daß der weitere Vormarsch auf einige Wochen unterbrochen werden mußte. Erst ein halbes Jahr nach der Eröffnung der Feindseligkeiten kamen die europäischen Truppen in der ersten Indianerreduktion an, die von ihren Einwohnern verlassen und in Brand gesteckt worden war. Der Reihe nach mußten jetzt die sieben an Portugal auszuliefernden Ortschaften erobert werden, wobei ein ganzes spanisches Kavalleriekorps von den Indianern überfallen und gefangen genommen wurde.

Erst mit Hilfe einer neuerlichen Verstärkungsarmee vermochte der spanische General sich endgültig zum Herrn der Lage zu machen; die Jesuiten zogen ihre Streitkräfte an das Ostufer des Uruguay zurück, wo dem Expeditionskorps nun eine vierzehntausend Mann starke indianische Armee gegenüberstand.

Mittlerweile hatte die Republik auch im Norden um ihre Integrität zu kämpfen, denn auch dort sollte eine spanisch-portugiesische Grenzregulierung auf ihre Kosten durchgeführt werden. Da die Jesuiten nicht über die nötigen Streitkräfte verfügten, um an zwei Fronten zugleich bewaffneten Widerstand zu leisten, organisierten sie im Norden einen regelrechten Streik und eine ausgedehnte Boykottbewegung.

Als die Grenzregulierungskommission an den Rio Negro aufbrechen wollte, traten in Para, der Hauptstadt der Provinz, die indianischen Arbeiter in den Ausstand, um die Abreise der Kommission zu verhindern. Es fanden sich keine Ruderer für die Boote, und als solche endlich mit Gewalt ein-

gefangen worden waren, erwies es sich, daß die Indianer überall auf Befehl der Jesuiten ihre Ortschaften verlassen und alle Lebensmittelvorräte mitgenommen hatten.

In einem Brief des Bischofs von Para an den Hof von Lissabon heißt es: „Der Ungehorsam der Missionare ging so weit, daß sie in allen Dörfern am Ufer des Tapajoz ausdrücklich die Anpflanzung von Brotfrüchten verboten. Auf ihren Befehl durften die Indianer den Weißen nicht das mindeste verkaufen . . .“

Unterdessen bemühten sich die Patres auch, die portugiesischen Truppen dadurch unschädlich zu machen, daß sie deren Disziplin systematisch untergruben. Der Generalgouverneur berichtete damals: „Der Pater Aleixo Antonio suchte den Umgang mit einigen Offizieren und hielt sie unter dem tugendhaften Vorwand, sie in den Exerzitien des heiligen Ignatius unterweisen zu wollen, im Kolleg zurück . . . Er und seine Mitbrüder suchten den Offizieren einzureden, als hätte ich die Stadt ohne jeden Befehl Seiner Majestät verlassen und die Armee auf meine eigene Verantwortung in diese Wälder geführt, in welchen sie vor Hunger zugrunde gehen müsse. Dies alles hätte ich nur getan, weil dies eben meine Laune sei.“

Es kam auch bald dahin, daß portugiesische Mannschaften mit ihren Munitionsvorräten und Lebensmitteln desertierten und sich zu den Jesuiten schlugen. Der Ingrim des Oberkommandos erreichte jedoch seinen Höhepunkt, als man bei weiterem Vormarsch auf ein jesuitisches Befestigungswerk stieß, welches von den Indianern unter dem Kommando zweier Patres mit Kanonen verteidigt wurde. Dieses Fort war so kunstgerecht angelegt, daß die Portugiesen den Verdacht hegten, als seien die beiden Patres gar keine Geistlichen, sondern verkleidete Genieoffiziere.

Die Utopie im Urwald

Bald aber nahte die Morgenröte einer besseren Zeit für die Sklavenhändler Südamerikas, denn nun, nach den unerwarteten Grenzregulierungsschwierigkeiten, sollten ihre Klagen gegen die verruchten Patres, die ihnen hundertfünfzig Jahre lang das Geschäft verdorben hatten, williges Gehör finden. Jetzt mußte es doch endlich auch den Herren in Madrid und Lissabon klar geworden sein, welche Gefahr die „indianischen Menschenrechte“ für die ganze Kolonialpolitik bedeuteten!

Die schwersten Beschuldigungen wurden nun gegen die Jesuiten erhoben: Die Steuern, welche die Patres entrichteten, hieß es, stünden in gar keinem Verhältniß zu den ungeheuren aus dem Handel erzielten Einnahmen des Landes. Die Patres hätten eigenmächtig mit den benachbarten Indianerstämmen regelrechte Staatsverträge abgeschlossen, sie hätten ihre Untertanen geradezu aufgefordert, den spanischen und portugiesischen Behörden den Gehorsam zu verweigern, ja, es gebe in Paraguay sogar einen eigenen jesuitischen König namens Nikolaus, der goldene Münzen mit seinem Bildnis ausprägen lasse.

Wenn alles dies noch immer nicht hinreichte, um die europäischen Behörden zu einem energischen Eingreifen zu bewegen, so wußten die Feinde der Jesuiten noch ein Argument vorzubringen, das seine Wirkung nicht verfehlen konnte. Die Patres, hieß es jetzt, hätten in Paraguay Goldbergwerke entdeckt, deren Existenz sie auf das strengste geheimhielten.

Bei dem Gouverneur von Buenos Aires erschien sogar ein Indianer mit einer Landkarte, auf welcher diese Goldminen eingezeichnet waren; auch die von den Jesuiten errichteten Befestigungswerke zur Verteidigung dieses Schatzes waren auf dem Plan klar und deutlich zu ersehen. Der Gouverneur machte sich sofort auf den Weg, um die Sache an Ort und Stelle zu untersuchen, und wenn er von den Goldminen auch nicht die mindeste Spur entdeckte, so zweifelte doch fortan niemand mehr an dem Vorhandensein unermesslicher Schätze. Dieser feste Glaube bewirkte, was sonst kaum so rasch erreicht worden wäre: Alle Funktionäre des spanischen Weltreiches, vom Minister bis zum letzten Beamten, waren jetzt nur mehr von dem einen leidenschaftlichen Gedanken be-seelt, sich dieses Goldes zu bemächtigen.

Die allgemeine Feindschaft, die sich inzwischen auch an den Höfen, in den Klöstern, Boudoirs und Gelehrtenstuben Europas gegen die Gesellschaft Jesu erhoben hatte, kam natürlich dem Entschluß, die Jesuitenrepublik zu stürzen, in weitem Maße entgegen. Im Jahre 1759 wurde der Orden aus Portugal vertrieben, 1766 geschah das nämliche in Spanien, und nun traf auch der spanische Ministerpräsident Aranda die nötigen Vorkehrungen, um mit der Jesuiten-herrschaft in Paraguay ein Ende zu machen.

Eigene Kommissare wurden nach den Reduktionen entsandt, und wo diese Beamten eintrafen, fahndeten sie in allen

Kollegien und in allen Schubladen nach den sagenhaften Reichtümern der Jesuiten; hierbei aber gab es nur herbe Enttäuschungen.

„Das erste Geschäft“, berichtet der Pater Florian Baucke über seine Erlebnisse mit diesen Kommissaren, „war die Aufnahme meiner kleinen Besitzungen. Sogar der mindeste Hausrat wurde aufgeschrieben, wie lang, wie breit die Tische, von welchem Holze usw. Nachdem alle Kisten und Kasten schon durchsucht waren, fragte man um das Geld. Ich erklärte ihnen, daß die Reduktion gar keines habe, weil wir alle unsere Bedürfnisse stets nur eingetauscht hätten...“

„Als die Jesuiten in Santa Fé verhaftet wurden“, schreibt auch Alexander von Humboldt, „fand man bei ihnen keineswegs die Haufen von Piastern, die Smaragde von Muzo, die Goldbarren von Choco, die sie den Widersachern der Gesellschaft zufolge besitzen sollten. Man zog daraus den falschen Schluß, die Schätze seien allerdings vorhanden gewesen, aber treuen Indianern überantwortet und in den Katarakten des Orinoco bis zur einstigen Wiederherstellung des Ordens versteckt worden.“ In ihrer Beutegier enttäuscht, behandelten die Spanier und Portugiesen die gefangenen Patres so brutal wie nur möglich, hielten sie erst wie Verbrecher in strenger Haft und transportierten sie dann im Zwischendeck ihrer Kriegsschiffe nach Europa.

Die Kirchen, Schulen und Werkstätten der Jesuiten wurden entweder zerstört oder dem Verfall überantwortet. Über das Schicksal der von den Jesuiten angelegten Bibliotheken in Paraguay berichtet ein protestantischer Schriftsteller: „Es erging diesen herrlichen Sammlungen ebenso wie der berühmten Alexandrinischen Bibliothek. Kein Omar und keine Wilden des Gran Chaco vernichteten dieselben, sondern es waren Christen, welche dies taten, geistige Verwandte jenes Theodosius, welcher die Alexandrinische Bibliothek zerstören ließ. Sie machten aus einem großen Teil der jesuitischen Schriften Patronen oder gebrauchten sie zum Biskuitbacken und zu Laternen, und es erging mir wie dem Geschichtschreiber Orosius, welcher in Alexandrien nur noch die leeren Schränke jener Bibliothek sah.“

In den nunmehr herrenlos gewordenen Reduktionen wurden weltliche Behörden eingesetzt, die vor allem bemüht waren, sich den Kirchenschmuck, die Vorräte in den Speichern und das Vieh anzueignen. Da aber jetzt in den Reduktionen nicht



SATIRISCHER STICH AUF DIE HANDELSGESCHÄFTE
DER JESUITEN

mehr gesungen und musiziert wurde, suchten viele Indianer sich dem neuen Regiment durch die Flucht zu entziehen und verschwanden wieder spurlos in jenen Urwäldern, aus denen sie einst von den Patres hervorgelockt worden waren.

Die Gütergemeinschaft blieb der Form nach auch in den entvölkerten Reduktionen noch immer aufrecht; erst im Jahre 1848 erließ der brasilianische Präsident Lopez ein Dekret, wonach die kommunistische Verfassung der Indianer endgültig aufgehoben wurde. Von nun an waren die Einwohner des einstigen Jesuitenstaates Bürger der Republik Brasilien, und ihre Gemeinschaftsmagazine und Güter galten als Staatseigentum.

„Wenn man bedenkt“, schreibt Joseph de Maistre, „daß dieser im Geiste der christlichen Kirche wirkende Orden seine Herrschaft in Paraguay einzig auf die Gewalt seiner Tugenden und seiner Talente gestützt hat, daß die Jesuiten die Wilden Amerikas mit dem Zauber der Musik bekannt gemacht haben, wenn man endlich bedenkt, daß es in unserer Zeit erst dem Zusammenwirken verrotteter Ministerien und von Fieberwahn ergriffener Gerichtshöfe gelungen ist, diese herrliche Gesellschaft zu verderben, dann glaubt man jenen Irrsinnigen vor sich zu sehen, der freudestrahlend eine Uhr mit den Füßen zertrampelt und dabei ausruft: ‚Ich will dich schon hindern, Lärm zu machen!‘“

Montesquieu wieder äußert sich in seinem „Esprit des lois“: „Es ist ein Ruhm für die Gesellschaft Jesu, daß sie zum erstenmal der Welt gezeigt hat, wie eine Verbindung von Religion und Menschlichkeit möglich sei.“ Auch die „Enzyklopädisten“, die erbitterten Feinde des Jesuitenordens, mußten anerkennen, daß in jenem einzigartigen Staat in den brasilianischen Urwäldern eine hohe sittliche Idee nahezu verwirklicht worden sei. „Mittels der Religion“, bemerkt d'Alembert, „erreichten die Jesuiten in Paraguay eine monarchische Autorität, lediglich gestützt auf ihre Überredungskunst und auf ihre milde Regierungsweise. Souveräne jenes Landes, machten sie die Völker, die ihnen gehorchten, glücklich; es war ihnen gelungen sie zu unterwerfen, ohne jemals Gewalt anzuwenden.“ Voltaire endlich bezeichnete die Missionen der Jesuiten als einen „Triumph der Menschlichkeit“.

Es hat freilich auch, vom achtzehnten Jahrhundert angefangen bis auf unsere Tage, nicht an Stimmen gefehlt, die versuchten, den Wert des in Paraguay Erreichten herabzu-

setzen und die lauterer Absichten der Patres anzuzweifeln. Man konnte es einfach nicht ertragen, daß ein solcher Idealstaat in Wirklichkeit existiert haben sollte, und noch obendrein als Werk der verhaßten Jesuiten.

Diejenigen Kritiker, die sich auf Grund ihrer Forschungen doch verpflichtet fühlten, die Realität des Indianerstaates Paraguay und seiner Einrichtungen zuzugeben, versuchten wenigstens den Jesuiten die Originalität abzusprechen und nachzuweisen, daß ihre Schöpfung nichts anderes gewesen sei als ein Abklatsch gewisser im sechzehnten Jahrhundert verfaßter romantischer Staatsromane.

Vergleicht man die Jesuitenrepublik etwa mit der von dem englischen Kanzler More erfundenen Insel „Utopia“, so lassen sich in der Tat bemerkenswerte Übereinstimmungen finden: Utopia besteht, ebenso wie Paraguay, aus einer Anzahl gleichförmig angelegter Städte, von denen jede einzelne das Zentrum eines Ackergebietes von bestimmter Größe bildet. Die Einwohner sind nicht Eigentümer, sondern Pächter des Bodens, welcher der Gemeinschaft gehört. Jeder Bürger hat ein gewisses Maß von Feldarbeiten zu verrichten und erhält außerdem einen bestimmten Erwerbszweig zugewiesen. Die Männer betreiben Weberei, das Maurer- und Töpferhandwerk, Holz- und Metallarbeit, während die Frauen sich hauptsächlich mit Spinnerei beschäftigen.

Ebenso auffallende Übereinstimmungen ergeben sich zwischen den Einrichtungen in den Jesuitenreduktionen und jenen des von dem Dominikanermönch Campanella ersonnenen „Sonnenstaates“. Dieser „Sonnenstaat“ ist eine Republik mit einem Priester an der Spitze, in der das gesamte soziale Leben auf absolutem Kommunismus und auf der staatlichen Regelung der Produktenverteilung beruht. Alles ist Gemeingut, und alle Bürger haben zu arbeiten, so zwar, daß den Frauen die leichteren Tätigkeiten zufallen. Von den Künsten wird besonders die Musik gepflegt, und wenn die „Solarier“ ihrer Gottheit Dankopfer darbringen, so geschieht dies in musikalischer Form.

Es würde jedoch leicht fallen, ebensolche Parallelen auch zu sämtlichen anderen kommunistischen Utopien aufzufinden; sind doch von jeher alle Phantasien von einem klassenlosen Idealstaat aus dem uralten, der ganzen zivilisierten Menschheit gemeinsamen Wunschtraum vom „verlorenen Paradies“ hervorgegangen.

Diese Überlegung bringt uns auch dem Verständnis dafür näher, warum gerade den Jesuiten in Paraguay die Verwirklichung dieser Utopie gelungen ist. Weit davon entfernt, ihren Staat nach irgendeiner vorgefaßten Theorie aufbauen zu wollen, haben die Patres vielmehr einfach die paradiesische Unschuld ihrer Indianer zur Grundlage der ganzen wirtschaftlichen und politischen Organisation in den Reduktionen gemacht.

Als im zwanzigsten Jahrhundert eine Gruppe gelehrter Träumer nochmals den Versuch machte, den Kommunismus zu verwirklichen, sahen sie sich bereits einer unendlich schwierigeren Aufgabe gegenüber. Denn die Russen mochten in der Zivilisation noch so sehr hinter Europa zurückgeblieben sein; sie waren doch genügend Europäer, um nach zahllosen Spielarten des Talents und des Lasters, der Neigungen und der Leidenschaften differenziert zu sein; schon längst hatten sie jene heilige Einfalt, Unindividualität und Bedürfnislosigkeit eingeübt, die in Paraguay die Verwirklichung des klassenlosen Idealstaates so erleichtert hatte.

Daher hat der Bolschewismus trotz zahlloser Blutopfer sein Ziel bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur höchst unvollkommen erreicht; die Jesuiten in Paraguay aber hatten nichts anderes zu tun gehabt, als daß sie ihre Maßregeln den Trieben und Bedürfnissen ihrer unzivilisierten Urwaldindianer anpaßten, und schon war unter ihren Händen ganz von selbst der „kommunistische Idealstaat“ entstanden.

SECHSTER THEIL

DER ZWECK UND DIE MITTEL

Im Kampf mit den englischen Häschern

Den ganzen Mai 1580 hatten die Späher der Königin Elisabeth jedes Schiff, das im Hafen von Dover einlief, vom Oberdeck bis zum Kielraum nach jenen gefährlichen Jesuitenpriestern durchsucht, von deren bevorstehendem Eintreffen man durch vertrauliche Berichte erfahren hatte. Vom Papst ausgeschiedt, sollten diese Söldlinge Roms die englische Bevölkerung in Unruhe versetzen und Verschwörungen gegen die Königin und gegen die Staatskirche anzetteln.

Ein Schiff nach dem anderen kam jedoch in Dover an, ohne daß von den erwarteten Jesuiten das mindeste zu bemerken gewesen wäre, bis endlich ein Kapitän, der aus Calais eingetroffen war, den Häschern wichtige Mittheilungen zu machen wußte. Zwei Jesuiten namens Robert Parsons und Edmond Campian, so berichtete er, trafen eben die letzten Vorbereitungen, um auf dem nächsten Schiff die Überfahrt nach England anzutreten. Der Kapitän wußte auch das Aussehen der beiden Patres ebenso wie ihre Kleidung auf das genaueste zu beschreiben und erzählte den gespannt lauschenden Häschern stundenlang von den staatsgefährlichen Absichten dieser papistischen Sendboten.

Ehe der Kapitän sich dann verabschiedete, um nach London weiterzureisen, erwähnte er noch, daß in einigen Tagen ein irischer Kaufmann namens Patrik in Dover ankommen werde; er bat den Hafenkommandanten, die Papiere dieses Patrik möglichst schnell zu vidieren, da er mit ihm in London wichtige Geschäfte abzuwickeln habe.

Als kurz nachher der angekündigte irische Kaufmann in Begleitung eines Dieners auch wirklich eintraf und sich bei den Behörden meldete, war es dem Kommandanten ein Vergnügen, den Freund jenes Kapitäns, der so wertvolle Angaben über die verruchten Jesuiten gemacht hatte, rasch abzufertigen.

Wenige Tage später erhielt der Kommandant jedoch von seiner vorgesetzten Behörde einen scharfen Verweis: wie es denn komme, daß die beiden Jesuiten Parsons und Campian

trotz aller Überwachungsmaßregeln dennoch nach England gelangt seien; ihre Anwesenheit in London sei unzweifelhaft festgestellt worden. Nun erst dämmerte den unglücklichen Polizisten von Dover die Erkenntnis auf, daß jener stattliche Schiffskapitän, der ihnen so viel von den Jesuiten erzählt hatte, niemand anderes gewesen sei als Pater Parsons, während sich unter der Maske des irischen Kaufmanns Patrik der zweite Jesuit Campian verborgen habe.

In ganz London suchte man nun fieberhaft nach den papistischen Priestern, zumal da den Behörden hinterbracht worden war, die Patres hätten in Southwark eine regelrechte Katholikenversammlung abgehalten und ihre Zuhörerschaft zu hartnäckigem Ausharren bei der römischen Religion und zum Widerstand gegen die Befehle der Königin aufgefordert.

Einem geschickten Späher gelang es dann auch, herauszubekommen, daß die gesuchten Hochverräter sich im Hause des Katholiken Gilbert aufhielten. Dort wohnten sie im obersten Stockwerk in einem kleinen, abgelegenen Kämmerchen, dessen Fenster nur bei Nacht vorsichtig geöffnet wurden. Wenn sie ausgingen, um ihre Mitverschworenen aufzusuchen, so taten sie dies zwischen zwei und vier Uhr morgens, zu einer Zeit also, da in der ganzen Gegend niemand wach war.

Gilberts Haus wurde umzingelt, genau durchsucht, und das ganze Personal eingehend verhört, ohne daß man jedoch die mindeste Spur von den Patres gefunden hätte, denn diese hatten ihren Aufenthaltsort mittlerweile anderswohin verlegt. Wenn sich dann ein Verräter gefunden hatte, der auch diesen neuen Schlupfwinkel angab, so stellte es sich alsbald heraus, daß die Gesuchten ihr Quartier bereits wiederum gewechselt hatten. Schließlich schien es geradezu, als brächten die Jesuiten jetzt jede Nacht unter einem anderen Dache zu.

Endlich gelang es den Behörden, eine Liste sämtlicher Londoner Häuser zusammenzustellen, die im Besitz von Katholiken waren und als Verstecke für die Jesuiten dienen konnten; da lief aber auch schon die Meldung ein, die Patres seien längst nicht mehr in London, sie seien vielmehr in Oxford erschienen und hätten dort unter der Studentenschaft ein aufreizendes Libell gegen die Staatskirche verteilt. Nach langem Suchen eruierten die Häscher, daß diese Flugschrift von den Jesuiten in einer geheimen Druckerei in Stonors Park bei Henley angefertigt worden sei; als man diese ausheben wollte, war sie bereits wieder verschwunden, und die

Proklamationen wurden jetzt von einer abgelegenen Grafschaft aus verbreitet.

Suchte man die Jesuiten dann in jener Grafschaft, so erzählte die Bevölkerung, daß sie wohl dort gewesen seien, gepredigt und die Beichte gehört hätten, daß sie aber bereits wieder spurlos verschwunden seien, um ihren Weg in die nächste Grafschaft zu nehmen. Nur einmal kamen die Häscher auf einem katholischen Landsitz gerade zurecht, um noch in der Ferne den Pater Campian zu erblicken, wie er eben zu Pferd davongaloppierte.

„Lange werden wir den Händen der Ketzer nicht entkommen können“, schrieb Campian damals aus seinem Versteck nach Rom, „so viele Augen sind auf uns gerichtet, so viele Feinde stellen uns nach. Ich bin stets verkleidet und wechsle beständig Tracht und Namen.“

Schließlich vermochte die Polizei wirklich des Paters Campian habhaft zu werden, eben als er im Begriffe war, einer kleinen katholischen Gemeinde die Messe zu lesen. Die Hände auf den Rücken gebunden, die Füße unter dem Bauch seines Pferdes zusammengeschnürt, auf dem Hut einen Zettel mit der Aufschrift „Edmond Campian, der aufrührerische Jesuit“, so wurde er nach London gebracht und durch ein Spalier gaffenden Volkes in den Tower geführt. Nachdem man dort vergebens versucht hatte, ihm auf der Folter die Namen seiner Helfershelfer zu entlocken, wurde er als Hochverräter zum Tode verurteilt, gehenkt und gevierteilt.

Somit war wenigstens der „irische Kaufmann“, der die Behörden der Königin so lange genarrt hatte, für immer unschädlich gemacht; aber was half dies, da doch jetzt aus allen Teilen Englands Meldungen über neue Umtriebe der Jesuiten einliefen. Hier und dort waren papistische Priester in allen möglichen Verkleidungen erschienen, hatten das Volk gegen die Regierung aufgewiegelt und die Staatskirche als Ausgeburt des Satans dargestellt; dann hatten sie den Katholiken das Sakrament gespendet und waren hierauf wieder spurlos verschwunden.

Von zahlreichen Stellen kamen solche Nachrichten, und es schien geradezu, als sei auf einmal ganz England von Jesuiten überschwemmt. Die Häscher mußten lange Zeit die aufregendsten Verfolgungen und die schwierigsten Hausdurchsuchungen vornehmen, bis ihnen langsam klar wurde, daß sie es gar nicht mit vielen Hunderten, sondern nur mit einer

Handvoll von Gegnern zu tun hatten. Denn wenn man inzwischen lange Listen mit allen bekanntgewordenen Namen und Personenbeschreibungen der in England tätigen Jesuiten angelegt hatte, so ergab es sich jetzt, daß zehn oder zwanzig solcher Namen einem einzigen Priester angehörten, daß zehn oder zwanzig Personenbeschreibungen sich bloß auf die verschiedenen Verkleidungen eines einzigen Paters bezogen.

Einen aus dieser teuflischen Schar konnte man endlich dingfest machen, obendrein einen, der die Häscher Jahre hindurch in aufreizender Weise zum besten gehalten hatte. Er hieß mit seinem wirklichen Namen Thomas Holland, aber selbst seine engsten Mitbrüder kannten ihn bloß unter dem Namen Saunderson, und dieser Pater Holland-Saunderson war identisch mit einem Jüngling mit glattem Gesicht und mit einem langbärtigen Greis, mit einem Bedienten, einem reichen Kaufherrn und einem stolzen Edelmann. Nicht ohne Berechtigung konnte sich der Häscher, dem er zuletzt doch in die Hände gefallen war, brüsten, er habe in dem einen Mann ein Dutzend staatsgefährlicher Verschwörer zugleich verhaftet.

Von Geburt ein Engländer, verstand Holland-Saunderson es meisterhaft, seiner Muttersprache nach Bedarf einen französischen, flämischen oder spanischen Akzent zu verleihen und dafür das Französische, Flämische oder Spanische so rein zu sprechen, daß ihn jedermann für einen Ausländer hielt. Nicht selten war er verkleidet unter seinen Freunden erschienen, und dann hatten auch diese wieder und wieder geglaubt, einen völlig fremden Mann vor sich zu haben. Nach seiner Verhaftung fand man bei ihm eine ganze Sammlung von falschen Bärten, Perücken und Kleidern der verschiedensten Stände und Berufe.

Wohl konnte die Polizei bei jeder Verhaftung eine ganze Anzahl Namen von der Liste der verfolgten Aufwiegler streichen, aber alsbald mußte sie wieder eine ebensolche Anzahl von anderen hinzusetzen; gelang es auch noch so viele falsche Bärte, Perücken und Kostüme zu konfiszieren, so waren doch jene Bärte, Perücken und Kostüme in der Überzahl, in welchen die Jesuiten sich noch immer im Lande umhertrieben.

Wo aber befand sich das Zentrum aller dieser hochverräterischen Unternehmungen? Mit Feuereifer suchten die Polizeibehörden Englands nach diesem geheimnisvollen Haupt-

quartier der Jesuiten, und der Denunziant, der ihnen zu seiner Entdeckung verhalf, konnte eines reichen Lohnes sicher sein.

Ein solcher Verräter fand sich auch und lenkte die Aufmerksamkeit der Häscher auf Henlip Castle bei Worcester, den Sitz der angesehenen katholischen Familie Abington. Es war dies ein mächtiger, von einer starken Mauer umgebener quadratischer Bau, der nun von der Polizei überfallen wurde. Die Tore des Kastells wurden gestürmt, doch verirrten sich die Eindringlinge alsbald in einem Gewirr zahlloser winkeliger Gänge und Stiegen, die offenbar eigens dazu angelegt worden waren, Fremden die Orientierung zu erschweren; als die Häscher dann nach vieler Mühe alle Räume des Schlosses durchforscht hatten, mußten sie feststellen, daß das weitläufige Gebäude gänzlich leer und ausgestorben war. Endlich zogen sie enttäuscht ab.

Bald nachher kam jedoch ein gut anglikanisch gesinnter Edelmann aus der Nachbarschaft von Henlip Castle angeritten und meldete der Behörde, daß das Schloß kurz nach dem Abzug der Häscher von neuem bewohnt worden sei, und daß man sowohl die Familie Abington als auch eine Anzahl fremder Papisten dort aus und eingehen gesehen habe.

Erst lange Zeit später fand sich, durch hohe Prämien verlockt, ein Diener des Schlosses dazu bereit, der Polizei das Rätsel zu erklären. Nun erfuhren die königlichen Beamten zu ihrem Staunen, daß die große Halle des Schlosses hinter ihren holzgetäfelten Wänden eine Anzahl geräumiger Verstecke berge, daß alle Zimmer durch geheime Treppen und Falltüren mit dem Keller verbunden seien, und daß auch die Kamine neben den Rauchscloten kleine Kämmerchen aufwiesen, in die sich Menschen verkriechen konnten.

Mittlerweile hatten sich die Jesuiten jedoch wieder in die verschiedensten Häuser des Landes zerstreut; erfuhren die Behörden diese oder jene Adresse, so wurde in dem betreffenden Gebäude auch bei eifrigster Nachschau wieder nichts gefunden. Es war, als sei jedes dieser Häuser zu einem neuen Henlip Castle geworden, in welchem die verfolgten Verschwörer bei dem Herannahen der Häscher in die seltsamsten Verstecke verschwinden konnten. Da gab es verschiebbare Wände, drehbare Bilder, Falltüren und doppelte Plafonds, so eigenartig in der Konstruktion und Anlage, daß die Häscher trotz aller bereits gesammelten Erfahrungen immer wieder aufs neue ratlos waren.

Es schien von der größten Wichtigkeit, jenen Teufel ausfindig und unschädlich zu machen, der alle diese Verstecke einzurichten verstand. Anfangs hatten die Behörden auf Grund zahlreicher Denunziationen noch angenommen, daß mehrere solcher Falltürkonstrukteure am Werke seien; der eine, glaubten sie, nenne sich Oven, der andere Draper, der dritte Andrews, der vierte Walton, der fünfte „Little John“; später stellte sich jedoch heraus, daß es in Wirklichkeit nur den einen Pater Oven gab, der unter fünf verschiedenen Namen im Lande umherzog. Von ihm hat sein Ordensbruder Gerard gemeint, kein anderer Jesuit habe in England der katholischen Sache so wertvolle Dienste geleistet wie er, „denn er rettete durch seine Kunst, Verstecke anzulegen, vielen Hunderten Personen das Leben“.

Die Häscher waren jetzt bereits hinlänglich gewitzigt, um bei ihren Überfällen auf verdächtige Wohnsitze Bauhandwerker mitzubringen. So erzählt Pater Aylworth über seine Erlebnisse während einer solchen Hausdurchsuchung: „Sie begannen die Wände mit Hammer und Spitzaxt zu bearbeiten, durchforschten jeden Winkel und ließen keinen Stein auf seinem Platz. Nicht nur die Mauern wurden aufgerissen, sondern auch die Fußböden, bis in die Nebengebäude und Ställe; sie stießen ihre Schwerter in die Weizenschober und andere Getreidehaufen und gruben die ungepflasterten Teile des Gartens und des Hofes mit eisernen Stäben auf.

Ich aber war mittlerweile unter einen mitten im Zimmer stehenden Tisch gekrochen, dessen Tischtuch flach auflag und so den Verdacht, es könnte sich jemand darunter versteckt haben, zwar nicht gänzlich beseitigte, aber doch herabminderte. Dort kauerte ich mich zusammen, so gut ich konnte, die Füße eingezogen, den Kopf gesenkt und den ganzen Körper vollständig gekrümmt. In dieser peinlichen Lage mußte ich volle sieben Stunden ausharren, bis es Gott gefiel, daß die Häscher das Haus verließen und ich unter dem Tische hervorkriechen konnte.“

Nicht minder geistesgegenwärtig erwies sich Pater Aylworth, als er später, um den immer gefährlicher werdenden Nachstellungen zu entgehen, in einer Kutsche London verließ. Unter seinen Reisegefährten befand sich auch ein anglikanischer Geistlicher, der den Pater unaufhörlich mißtrauisch musterte. „Da geschah es durch Gottes besondere Vorsehung, daß vier Juden, die sich mit uns auf demselben Fahrzeug

einschiffen wollten, das Gasthaus betraten, in dem wir uns eben aufhielten. Kaum hatte ich sie kommen gesehen, als ich mich auch schon zu ihnen gesellte, sie spanisch anredete, sie begrüßte und umarmte, als seien wir die ältesten und vertrautesten Freunde. Unser Prediger rief mich zu sich und sagte mir in verächtlichem Ton: „Ich dachte mir schon die ganze Zeit, daß Sie selbst einer von diesen seien!“ Unter anderen Umständen hätte ich dem Mann eine deutliche Antwort gegeben, so aber bestätigte ich lächelnd seine Vermutung und trank ihm mit einem Glase Wein zu.“

Die wichtigste und schwierigste Aufgabe hatte der Jesuit Prescott auf sich genommen: er wußte trotz aller strengen Verbote und Überwachungsmaßregeln auf immer neuen Schleichwegen die Söhne englischer Katholiken nach dem Kontinent zu schmuggeln, wo sie dann in den eigens für diesen Zweck gegründeten Kollegien von Rom, Madrid, Sevilla, Lissabon, Douay, Reims und Saint-Omer zu Priestern ausgebildet wurden. Auf solche Art sorgten die Jesuiten für einen ständigen Nachwuchs englischer Kleriker, die dann in ihre Heimat zurückkehrten und dort den Widerstand der katholischen Bevölkerung gegen das anglikanische Regime weiter schürten. Verzweifelt erklärte zu jener Zeit ein englischer Polizeichef: „Hängt der Jesuiten so viele ihr wollt, es sind immer wieder andere da, die ihren Platz einnehmen!“

Der Theologe auf dem Königsthron

Nahezu ein halbes Jahrhundert währte nun bereits dieser erbitterte Kampf zwischen den Häschern der englischen Regierung und den Jesuiten. Denn bereits in den vierziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts, da Heinrich der Achte sich eben erst von Rom abgewendet und die englische Staatskirche proklamiert hatte, waren die Patres bemüht gewesen, in die politischen Verhältnisse Englands aktiv einzugreifen. Damals waren im Auftrag des Papstes die Ignatiusjünger Brouet und Salmeron heimlich in Irland erschienen und hatten dort die Katholiken, freilich ohne Erfolg, zur Revolte gegen den König aufgerufen. Seither hatten die Jesuiten ihre hartnäckigen Versuche, den Eifer für die katholische Sache in England lebendig zu erhalten und neu anzufachen, niemals mehr aufgegeben.

In diesem zähen Ringen zwischen den englischen Häschern und ihren jesuitischen Widersachern spiegelte sich jedoch

zugleich ein viel bedeutungsvollerer, welthistorischer Konflikt. Trotz aller von Rom ausgehender Widerstände begann sich nunmehr doch zu erfüllen, was einst Dante prophetisch vorausgeahnt hatte: die Menschheit war gespalten, das „nahtlose Kleid Gottes aufgelöst“ worden; an die Stelle der bis dahin herrschenden, alle Völker Europas umfassenden katholischen Glaubenseinheit war jetzt ein nationales Bewußtsein getreten, das sich gegen die Unterordnung unter die Hegemonie des Papsttums auflehnte und immer mehr auch dem religiösen Empfinden der Völker seine nationale Prägung verlieh.

Außerlich betrachtet mochte es ja freilich so aussehen, als sei der Abfall Englands von Rom nur der Laune eines verliebten Königs zuzuschreiben gewesen; war doch Heinrich der Achte, dem der Papst die Ehescheidung nicht hatte bewilligen wollen, nicht zuletzt darum an die Gründung einer eigenen Kirche geschritten, damit er seine Geliebte Anna Boleyn auch ohne päpstliche Genehmigung heiraten könne.

Daß dieser Schritt Heinrichs aber in weiten Kreisen des Landes so starken Anklang gefunden, daß das Parlament sich sogleich einmütig hinter den König gestellt hatte, war doch nur deshalb möglich gewesen, weil die Loslösung von Rom einem lebhaften Trieb des englischen Geistes nach Befreiung von jeder ausländischen Vormundschaft entsprochen hatte.

So kam es, daß auch nach dem Tode Heinrichs des Achten die englische Staatskirche weiterbestehen blieb und sogar erst jetzt ganz ausgebaut wurde. Die Periode der Gegenreformation unter Königin Maria, der Tochter aus der Ehe Heinrichs des Achten und seiner ihm katholisch angetrauten Gattin Katharina, bedeutete in dieser Entwicklung nur eine kurze Unterbrechung: Königin Elisabeth, die Tochter aus Heinrichs eigenmächtig eingegangener Ehe mit Anna Boleyn, die nach katholischer Anschauung niemals als legitime Thronerin angesehen werden konnte, erwies sich bald als energische Vollenderin des von ihrem Vater gegründeten Staatskirchentums. Nun wurde die Ausübung des katholischen Gottesdienstes mit strengen Strafen belegt, und jeder Priester und Staatsbeamte mußte einen „Suprematseid“ leisten, durch welchen er die Königin als höchste geistliche und weltliche Autorität anerkannte.

In Rom aber hatte man auch jetzt die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der mittelalterlichen Einheit aller Christen-

völker unter der Oberhoheit des Papstes noch nicht aufgegeben; man vermeinte, es genüge, das Haus Tudor zu stürzen und durch eine katholische Dynastie zu ersetzen, damit England wieder seinen Selbständigkeitsbestrebungen für immer entsage.

So galt der Kampf der päpstlichen Kurie vor allem dem Hause Tudor, und den Jesuiten fiel die Aufgabe zu, das englische Volk gegen dieses aufzustacheln und so den katholischen Stuarts den Weg zum Thron zu ebnen. Als dann aber nach dem Tode Elisabeths wirklich die Stuarts auf den englischen Thron kamen, erwies es sich mit aller Deutlichkeit, daß die Kurie die eigentlichen Ursachen für den Abfall Englands unrichtig beurteilt hatte. Man mußte sich jetzt auch in Rom davon überzeugen, daß in England ein historischer Prozeß im Gange war, viel zu mächtig, als daß der Wille dieses oder jenes Herrschers ihn dauernd hätte beeinflussen können. Auch die Stuarts mußten sich dem stürmisch anwachsenden Unabhängigkeitsdrang der englischen Nation beugen, und so unterschied sich ihre kirchliche Politik bald nicht wesentlich von der ihrer Vorgänger.

Jakob der Erste, Maria Stuarts Sohn, hatte vor seinem Regierungsantritt versprochen, die Katholiken schonen zu wollen; sein Nachfolger Karl der Erste hatte sich zur Unterstützung der katholischen Sache geradezu verpflichtet, und Karl der Zweite hatte gar die materielle Hilfe Frankreichs mit der Zusage erkaufte, England wieder katholisch machen zu wollen. Der Reihe nach aber mußten Jakob der Erste, Karl der Erste und Karl der Zweite, kaum daß sie auf den Thron gelangt waren, unter dem Druck der Anglikaner und Puritaner, mit aller Entschiedenheit gegen Rom auftreten und die Katholiken auf das grausamste verfolgen.

Die Jesuiten wieder, die unter Elisabeth eifrigst für das Haus Stuart agitiert hatten, mußten jetzt auch unter den Stuarts ihren Kampf gegen den König und seine Häscher mit der größten Erbitterung fortsetzen. Sie untersagten den Katholiken die Leistung des vom König geforderten Treueides; sie verboten ihnen die Teilnahme an anglikanischen Gottesdiensten; sie gestatteten ihnen nichts von dem, was der König von seinen Untertanen forderte. Im Jahre 1605 wurde ein Komplott katholischer Edelleute aufgedeckt, die im Keller des Parlamentsgebäudes Pulverfässer untergebracht hatten, um das Haus mitsamt dem König und der Regierung in die Luft zu sprengen; alsbald ergab es sich, daß die Jesuiten

Greenway und Garnet mit den Verschwörern in Verbindung gestanden hatten, und daß der Haupträdelsführer Catesby ihnen seinen geplanten Anschlag gebeitet hatte.

Nur ein einziges Mal während dieses Kampfes wich ein englischer König von der seit Heinrich dem Achten geübten Methode ab, seine Suprematie in Glaubensdingen durch Verfolgungsdekrete und Henkersbefehle darzutun; nur ein einziges Mal wichen auch die Jesuiten von ihrer Methode der Verschwörungen, falschen Bärte und Falltüren ab, mit der sie seit Heinrich dem Achten für die kirchliche Oberhoheit des Papstes gekämpft hatten.

König Jakob der Erste, jener „gelehrteste Narr Europas“, als den ihn der Herzog von Sully bezeichnet hatte, fühlte nämlich den bei Herrschern nicht gerade häufigen Drang, seine Ansprüche auf die unumschränkte Gewalt nicht nur mit Polizeierlassen geltend zu machen, sondern auch mit wissenschaftlichen Argumenten zu begründen. In einem gelehrten Werk suchte er nachzuweisen, daß den Königen von Gott unmittelbar die höchste Autorität in geistlichen wie in weltlichen Dingen verliehen worden sei.

Kaum hatte Jakob seine Schrift veröffentlicht, da setzten sich auch die Jesuiten an ihre Schreibtische und verfaßten tiefgründige Werke, in welchen die Behauptungen des philosophierenden Königs entkräftet werden sollten. Denn dieser hatte seine Abhandlung sogleich an alle europäischen Souveräne geschickt; der heilige Vater aber fürchtete, die Beweisführung Jakobs, die darauf hinauslief, für den Monarchen von Gottes Gnaden gebe es überhaupt keinerlei Beschränkungen seiner Machtvollkommenheit, könnte auch auf manchen katholischen Herrscher Eindruck machen.

Deshalb erteilte der Papst seiner „leichten Reiterei“ den Auftrag, dem ketzerischen König mit allen Waffen der theologischen Argumentation entgegenzutreten und ihn zu schlagen. Und mit der gleichen Geschicklichkeit, mit der die Jesuiten sich in ihrem Kampf gegen die englische Krone bisher aller Mittel der politischen Konspiration bedient hatten, verstanden sie es jetzt auch, dem Bedarf entsprechend, ein überzeugendes philosophisch-theologisches System zu entwickeln.

Die gegen Jakob von England gerichteten Schriften der jesuitischen Kontroversisten Suarez und Bellarmin waren darauf berechnet, von denselben gekrönten Häuptionen gelesen zu werden, die der König mit seinem Buche beehrt hatte.

Dieser Umstand nötigte zu einem taktvollen und vorsichtigen Ton, damit nicht die Behauptung der päpstlichen Suprematie über die weltlichen Fürsten diese allzu sehr verstimme. Deshalb sollte jetzt nicht mehr, wie dies einst Gregor der Siebente getan hatte, der Ursprung der weltlichen Gewalt einfach auf Raub, Mord und Tyrannei zurückgeführt werden; die Überlegenheit der päpstlichen Autorität über die königliche mußte vielmehr in einer feineren und weniger aufdringlichen Weise begründet und hervorgehoben werden.

So beschäftigten sich die Untersuchungen von Suarez und Bellarmin vor allem mit einer streng theoretischen Betrachtung über die Entstehung staatlicher Gemeinschaften überhaupt. Nachdem Suarez nachzuweisen gesucht hat, daß dem Menschen ein natürlicher Trieb zu staatlicher Organisation eingeboren sei, leitet er im Anschluß an die mittelalterlichen Lehrer hieraus den Begriff einer besonderen, nur dem Volk in seiner Gesamtheit zukommenden Autorität, einer „*potestas publica*“, ab. Diese ruhe in der Bevölkerung als ganzer; der einzelne für sich allein könne sie nicht ausüben. Wo immer also ein einzelner im Besitz dieser öffentlichen Gewalt sei, könne er sie nur dadurch erhalten haben, daß das ganze Volk ihm freiwillig die Befugnis zu ihrer Ausübung übertragen habe.

Im Gegensatz hierzu verweist Suarez auf den aus der Bibel hervorgehenden unmittelbar göttlichen Ursprung der Kirche: Christus selbst habe die wahre, vollkommene Gesellschaft der Kirche gestiftet und den Papst als Nachfolger Petri eingesetzt. Aus diesem Umstand, daß die Autorität des Papstes direkt von Gott stamme, während die weltlichen Herrscher ihre Macht nur vom Volke übertragen erhalten hätten, ergebe sich die Suprematie des Papstes über jeden politischen Macht-haber.

Hier war nun der Punkt erreicht, von wo aus ältere Theologen sogleich in jene berühmte „Zwei-Schwerter-Theorie“ eingelenkt hätten, die im Mittelalter von der Kirche hartnäckig verfochten worden war. Die Jesuiten aber hatten ein feines Gefühl für die veränderten Zeiten und Verhältnisse; so vermieden sie es sorgfältig, jene extreme Anschauung noch länger zu vertreten, als habe der Papst von Gott ursprünglich die „zwei Schwerter“, die höchste Autorität in weltlichen sowie in geistlichen Dingen, übertragen erhalten und das „Schwert der weltlichen Macht“ bloß aus freien Stücken an die Könige weitergegeben. Das aus einer solchen Annahme

unmittelbar abzuleitende Vasallenverhältnis aller weltlichen Fürsten dem Papst gegenüber war, wie die Jesuiten sehr genau wußten, um das Jahr 1600 selbst für „allerchristlichste Könige“ nicht mehr annehmbar.

Aber schon Thomas von Aquin hatte eine Auffassung verkündet, die weit weniger aufreizend klang und auf welche die Jesuiten sich jetzt stützen konnten. Die weltliche Gewalt, hatte der „Doctor angelicus“ gemeint, unterstehe der geistlichen nur in jenen Dingen, die sich auf das Seelenheil bezögen, während man in Angelegenheiten des irdischen Wohles dem weltlichen Herrscher mehr gehorchen müsse als dem geistlichen.

Hieran anknüpfend, erklärte nun Bellarmin in seiner gegen König Jakob gerichteten Schrift, das Ziel der geistlichen Autorität sei das Wohlergehen der Seele, während die weltliche Macht bloß für die Wohlfahrt des Körpers zu sorgen habe. Solange nun die weltliche Macht das Seelenheil ihrer Untertanen nicht gefährde und sich auf die Regelung der materiellen Angelegenheiten beschränke, habe der Papst auch keinen Einfluß auf die Regierung der Könige; wohl aber sei die Kirche berechtigt und verpflichtet, in die weltliche Regierung einzugreifen, wenn wichtige geistliche Interessen auf dem Spiele stünden.

So hatten Suarez und Bellarmin in dem uralten Streit zwischen Krone und Kirche eine Formel gefunden, die den veränderten realen Machtverhältnissen der Zeit besser entsprach und die doch dem Papst alle jene Prärogativen wahrte, auf die allein es in einem Konflikt mit ketzerischen Monarchen ankommen konnte.

Dieses ganze Philosophieren erwies sich aber zuletzt doch als ein eitler Zeitvertreib. Die Jesuiten konnten sich dies noch eher leisten, denn sie verfügten über die erforderliche Organisation und Arbeitsteilung: Während die einen in Coimbra und Rom gelehrte Streitschriften verfaßten, hielten die anderen in England weiter die ihnen nachstellenden Häscher zum Narren. König Jakob aber mußte alsbald erkennen, daß es doch nützlicher und angemessener sei, Todesurteile und Haftbefehle zu schreiben, als sich mit theoretischen Abhandlungen zu beschäftigen. Seine Gegner hinrichten zu lassen, war doch noch immer ein stärkerer Beweis für die Macht des weltlichen Herrschers, als jedes noch so schlüssige theologisch-philosophische Argument. Deshalb hielt es von nun an auch Jakob der Erste wieder so, wie seine Vorgänger es gehalten hatten

und seine Nachfolger es bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts weiter hielten: Die Jesuiten wurden verfolgt, gejagt, verhaftet, verurteilt und gehenkt.

„Volkssouveränität“ und „Tyrannenmord“

In Frankreich wurde der Kampf gegen die Jesuiten, der in England den Häschern und Denunzianten oblag, von den Parlamentsadvokaten und Universitätsprofessoren geführt. Denn schon König Philipp der Vierte von Frankreich hatte im vierzehnten Jahrhundert erreicht, was die Herrscher Englands erst im sechzehnten zu verwirklichen suchten. Damals hatte Papst Clemens der Fünfte bereits die weitgehende Freiheit der französischen Nationalkirche anerkennen und Frankreich ausdrücklich von dem Geltungsbereich der die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche statuierenden Bulle „Unam sanctam“ ausnehmen müssen. Im Jahre 1407 hatte dann die Nationalsynode zu Paris die Freiheiten der „gallikanischen Kirche“ festgesetzt, und, ohne formell mit Rom zu brechen, doch dem Papst jede direkte Verfügung über die Ämter und Einkünfte der französischen Geistlichkeit entzogen. Von da ab hatten dann ganze Generationen gelehrter Männer die Konstitutionen der gallikanischen Kirche bis in alle Einzelheiten ausgearbeitet und durch Parlamentsakte und Universitätsgutachten befestigt.

Der Schutz dieser Freiheiten war den obersten Gerichtshöfen des Reiches, den Parlamenten, überantwortet; diese hatten das Recht, alle päpstlichen Erlässe daraufhin zu überprüfen, ob sie mit den Privilegien der gallikanischen Kirche im Einklang stünden, und ihnen anderenfalls die Anerkennung zu verweigern. Die Universität wieder hatte die Aufgabe, dem Parlament über jede strittige Angelegenheit die erforderlichen theologischen Gutachten zu liefern.

Die gelehrten Advokaten und Professoren von Paris erwiesen sich aber bald als die erbittertsten Gegner der Jesuiten und brachten bei deren Verfolgung ein größeres Maß von Bosheit, unermüdlicher Ausdauer und Konsequenz auf, als sämtliche Spitzel und Denunzianten Englands zusammengenommen. Was immer die Jesuiten in Frankreich unternehmen wollten, die Beschützer des Gallikanismus erhoben dagegen Einspruch. Auf jedes Wort, auf jede Handlung der Patres folgte alsbald, wie in der antiken Tragödie, ein drohender Chor feindseliger Advokaten und Professoren, gleichsam das tragische Schicksal

voraus kündend, welches dem Orden in Frankreich dereinst beschieden sein sollte.

König Heinrich der Zweite hatte mit der ihm eigenen Unbekümmertheit im Jahre 1551 den Jesuiten die Erlaubnis zur Niederlassung in Frankreich erteilt; als der Orden nun aber versuchte, vom Pariser Parlament die verfassungsmäßig vorgeschriebene Registrierung des königlichen Patents zu erwirken, ließ der Chor der Parlamentarier sich alsbald vernehmen, diese Gesellschaft, „welche sich auf ungewöhnliche Weise den Namen Jesu anmaßt“, beraube die weltliche und geistliche Obrigkeit ihrer Rechte, verursache „Unruhen, Beschwerden, Streitigkeiten, Spaltungen und eine Menge anderer Unordnungen“. „Alles in allem“, erklärte das Parlament damals, „scheint diese Gesellschaft dazu bestimmt, den Glauben zu gefährden, den Kirchenfrieden zu stören und überhaupt mehr niederzureißen als aufzubauen.“

Als die Jesuiten sich dann bemühten, für ihre Schulen gewisse akademische Freiheiten und Privilegien zu erlangen, da erhob sich sogleich Stephan Pasquier, der Chorführer der Universitätsprofessoren, und äußerte die Ansicht, das System des Ordens sei „für die Ruhe und Sicherheit des Staates äußerst gefährlich“; die Jesuiten hätten es darauf abgesehen, „in Frankreich den Samen der Meuterei auszustreuen“, und Ignatius von Loyola sei nicht besser als Luther, denn auch er beabsichtige, „das Ansehen der gesetzlichen Autorität zu schwächen, die Kirchengucht herabzumindern und eine allgemeine Verwirrung der göttlichen und menschlichen Angelegenheiten herbeizuführen“.

Daß es vor allem Bedenken nationaler Art waren, welche die verantwortlichen Körperschaften Frankreichs so feindselig gegen die Jesuiten stimmten, geht deutlich aus der Rede des Generaladvokaten du Mesnil hervor, der im Jahre 1565 versicherte, die Jesuiten seien durch feierliche Gelübde an die Befehle eines in Rom lebenden Generals gebunden; sie stünden somit stets unter der Botmäßigkeit eines Ausländers, was eine große Gefahr für die Ordnung im Staate bedeute.

Es fiel den Patres freilich nicht schwer nachzuweisen, daß bei dieser ablehnenden Haltung des Parlaments und der Sorbonne auch kleinliche Motive des Neides, der Habgier und der gekränkten Eitelkeit im Spiele seien. Die großen Privilegien, die der Papst dem Jesuitenorden verliehen hatte, erregten die Mißgunst der übrigen Geistlichkeit, und die erfolg-

reiche pädagogische Wirksamkeit der Gesellschaft weckte bei den Universitätsprofessoren Neid und Übelwollen. Dennoch irrten sich die Jesuiten hier ebenso wie in England, wenn sie der Meinung waren, die Feindschaft, gegen die sie anzukämpfen hatten, sei nichts als der Ausfluß persönlichen Starrsinns; in Wirklichkeit stand auch hinter dem Dünkel der französischen Parlamentarier, Professoren und Priester, ebenso wie hinter der Machtgier der englischen Könige, die historische Kraft eines mächtig anwachsenden Nationalgefühls. Das Selbstbewußtsein des französischen Volkes war es, das den Parlamentsadvokaten, den Professoren der Sorbonne und dem gallikanischen Klerus letzten Endes ihre gehässigen Verdikte gegen die „Römlinge“ eingab.

Mit den Herrschern Frankreichs hatten die Jesuiten freilich von allem Anfang ein leichteres Spiel als mit jenen von England. Die Frau auf dem französischen Throne, mit der die Jesuiten es jetzt, nach dem Tode Heinrichs des Zweiten, zunächst zu tun hatten, war im Grunde ihres Herzens eine gute Katholikin und überdies als echtes Weib leicht beeinflufßbar und gerne geneigt, sich durch eine geschickte Taktik für die Jesuiten gewinnen zu lassen.

Katharina von Medici, die im Namen des minderjährigen neuen Königs die Regierung führte, mochte noch so unentschieden zwischen der hugenottischen und der katholischen Partei schwanken; eine ernste und eindringliche Rede des Jesuitengenerals Lainez auf dem Religionsgespräch zu Poissy bewirkte doch, daß die Regentin fortan mehr und mehr auf die Seite der Katholiken trat.

„Machen Sie der Ketzerei keine Zugeständnisse“, hatte Lainez der Regentin zugerufen, „unterstützen Sie vielmehr den katholischen Glauben mit Ihrer ganzen Autorität! Dann wird Gott, von Ihrer Frömmigkeit gerührt, Ihnen Ihr irdisches Reich erhalten und das Himmelreich zuerkennen. Wenn Sie aber statt dessen die Gottesfurcht außer acht lassen, dann zittere ich davor, daß Sie mit dem himmlischen auch das irdische Reich verlieren möchten.“

Auf dem Tridentiner Konzil gab Lainez noch deutlicher zu verstehen, welche Gefahr einem ketzerfreundlichen Herrscher drohe. Das Volk, erläuterte er in einer seiner berühmten Konzilsreden, sei ja ursprünglich selbst der Träger der Souveränität gewesen und habe diese bloß freiwillig auf den Herrscher übertragen; regiere also der Fürst nicht im Sinne

seiner Untertanen, dann könne das Volk seine Rechte jederzeit wieder zurücknehmen und den König absetzen. Besonders komme dies in Betracht, wenn der Herrscher eines katholischen Landes von der alleinseligmachenden Kirche abfallen und so sein ganzes Volk der ewigen Verdammnis zuführen wolle.

Hatte bei der leicht beeinflufßbaren Katharina von Medici schon eine theoretische Erörterung der Lehre von der Volkssouveränität genügt, um sie zur Abwendung von den „Ketzer“ zu veranlassen, so verfielen bei König Heinrich dem Dritten solche trockenen Theorien und salbungsvollen Mahnungen nur wenig; dieser Herrscher konnte über die Rechte des katholischen Volkes erst durch eine wirkliche Revolution belehrt werden.

Heinrich der Dritte war ein Mann von seltsamen Passionen: Er trug große goldene Ohringe, umgab sich mit einer Schar weiblich geputzter junger Leute, die er seine „Mignons“ nannte, und überließ diesen einen großen Teil der wichtigsten Staatsgeschäfte. In religiösen Dingen indifferent, trug er kein Bedenken, den zunehmenden Einfluß des katholischen Adels dadurch zu bekämpfen, daß er sich immer enger an die Partei der Hugenotten anschloß. Da aber wurden plötzlich die warnenden Worte, welche Lainez einst seiner Mutter zugerufen hatte, zur Wirklichkeit: Das katholische Volk erhob sich gegen den ketzerfreundlichen Herrscher, schloß sich zu der revolutionären „Ligue“ zusammen, und von allen Kanzeln wurde jetzt die Bevölkerung zur bewaffneten Empörung aufgerufen, wobei die Agitatoren sich mit Vorliebe auf jene einst von Lainez verkündete Lehre von der „Volkssouveränität“ beriefen.

So hatten die Jesuiten der französischen Revolution des sechzehnten Jahrhunderts die ideologische Rechtfertigung geliefert; sie waren aber auch auf dem Platze, als es galt, den Forderungen der katholischen Partei mit Waffengewalt Anerkennung zu verschaffen. Um die Macht der Ligue zu brechen, hatte sich König Heinrich jetzt offen mit seinem Schwager Heinrich von Navarra, dem Führer der Hugenotten, verbündet, und nun waren es die Jesuiten, die sich an die Spitze des übrigen Klerus und der katholischen Bevölkerung stellten; sie forderten die Absetzung des verräterischen Königs und ruhten nicht eher, als bis dieser durch einen bewaffneten Aufstand aus Paris vertrieben worden war. Als Heinrich sich hierauf mit den Truppen seines hugenottischen Schwagers vereinigte

und die in voller Empörung stehende Hauptstadt belagerte, waren es wieder in erster Reihe die Patres, welche den von Hunger heimgesuchten Parisern unermüdlich Mut zusprachen, sie zur Ausdauer aneiferten und allerorten den militärischen Widerstand organisierten.

Eine Bluttat gab dem erbitterten Kampf eine neue Wendung: Jacques Clément, ein von dem revolutionären Fanatismus der Liguisten berauschter junger Dominikanermönch, hatte beschlossen, das Land von dem „Ketzerkönig“ zu befreien, schlich sich in dessen Lager und tötete Heinrich den Dritten durch einen Messerstich.

Auch nachdem Heinrich von Navarra, der Schwager des Ermordeten, den Thron Frankreichs bestiegen hatte, hörte der Kampf der Jesuiten gegen die Krone keineswegs auf. Wohl hatte der neue König „Paris einer Messe für wert befunden“ und war zum Katholizismus übergetreten; wohl hatten ihm jetzt Parlament, Universität und die gallikanische Geistlichkeit gehuldigt; die Jesuiten aber weigerten sich auch weiter beharrlich, Heinrich den Vierten anzuerkennen, denn dieser war vom Papst als Ketzer exkommuniziert worden und hatte daher nach ihrer Überzeugung das Recht auf die Herrschaft verwirkt.

Nun ereigneten sich rasch hintereinander zwei Attentate gegen Heinrich den Vierten: Ein Soldat namens Barrière wurde verhaftet, ehe er noch seinen Anschlag ausführen konnte, während es einem neunzehnjährigen Jüngling namens Châtel gelang, an den König heranzukommen und ihn durch einen Dolchstoß zu verwunden.

Das Parlament und die Universität von Paris hatten, was diese Mordanschläge betraf, keineswegs ein reines Gewissen, denn bevor der Sieg Heinrichs von Navarra entschieden gewesen war, hatten diese beiden Körperschaften, im Bunde mit der Ligue, gleichfalls Tod und Verderben auf das Haupt des „Ketzers“ herabgefleht. Da gewährte die eben erschienene Schrift des spanischen Jesuiten Mariana dem Parlament die Gelegenheit, die alleinige Verantwortung für jene Mordanschläge von sich ab- und den verhaßten Jesuiten zuzuschieben.

Mariana, der am Madrider Hof als Erzieher des nachmaligen Königs Philipp des Dritten wirkte, hatte zum Nutzen seines Zöglings einen Traktat unter dem Titel „De rege et regis institutione“ verfaßt und darin die gleiche Ansicht wie Lainez

vertreten, die königliche Gewalt sei durch Übertragung der Volkssouveränität zustande gekommen, und der König sei daher dem Volk für eine gerechte Regierung verantwortlich. Er ging jedoch noch weiter, indem er lehrte, wenn anstatt eines rechtschaffenen Fürsten ein Tyrann regiere und seine Macht zur Unterdrückung der Untertanen mißbrauche, so sei das Volk berechtigt, sich dieses Despoten, wenn nötig auch mit Gewalt, zu entledigen. Eigentlich habe dies so zu geschehen, daß das Volk in einer feierlichen Versammlung seine dem Herrscher übertragenen Rechte wieder zurückziehe und ein förmliches Todesurteil über den Tyrannen ausspreche; sei dies aber aus äußeren Gründen nicht möglich, dann erscheine unter Umständen auch jeder einzelne Bürger berechtigt, den Willen der Gesamtheit zu vollziehen und den Tyrannen gewalt-sam zu beseitigen.

In diesem Zusammenhang hatte Mariana auch auf Clément, den Mörder Heinrichs des Dritten, hingewiesen und über dessen Tat geschrieben, sie werde vielleicht die heilsame Wirkung haben, „daß die Fürsten zur Überzeugung gelangen, es sei nicht nur rechtmäßig, sondern des Lobes und Ruhmes würdig, sie zu töten, wenn sie das Gemeinwesen unterdrücken und durch ihre Laster oder Schlechtigkeiten unerträglich geworden sind“. Von Clément selbst meinte Mariana: „Die meisten halten ihn für eine ewige Zierde Frankreichs . . .“

Dieses Buch bot den Advokaten und Professoren von Paris die erwünschte Handhabe, die Jesuiten als die Hauptschuldigen an der Ermordung Heinrichs des Dritten und an den beiden Anschlägen gegen Heinrich den Vierten hinzustellen. Dazu kam noch, daß der Attentäter Châtel längere Zeit in einem Jesuitenkolleg studiert hatte. Dies genügte dem Parlament, um die beiden Patres Gueret und Guignard, die ehemaligen Lehrer Châtels, verhaften zu lassen. Man fand im Besitz Guignards einige alte Flugschriften aus den Zeiten der Ligue, und sogleich wurde der Pater des Hochverrates für schuldig erklärt, zum Tode verurteilt und gehenkt.

Der loyale Eifer des plötzlich königstreu gewordenen Parlaments ging so weit, daß man sich nicht allein mit der grausamen Hinrichtung des Attentäters Châtel begnügte, sondern sogar sein Wohnhaus dem Erdboden gleichmachen ließ. An dessen Stelle wurde eine „Schandsäule“ errichtet, auf deren Sockel man das Urteil gegen Châtel und auch einige die Jesuiten beschimpfende Inschriften einmeißelte. Das Buch von Mariana

wurde von Henkershand öffentlich verbrannt, und jetzt konnte das Parlament auch endlich seinen langgehegten Wunsch verwirklichen und die Ausweisung der Jesuiten aus Paris verfügen. Als Ketzer, Rebellen und Mordanstifter geächtet, mußten die Patres nunmehr mit Schimpf und Schande die französische Hauptstadt verlassen.

Komödie der Verkleidungen

Wo immer in Europa die Interessen Roms es erforderten, das Volk zur Auflehnung gegen den König anzustacheln, die für die Kirche unbequemen Verfügungen eines weltlichen Herrschers durch Ränke, Propaganda und wenn nötig durch offene Rebellion zu bekämpfen, da wußte die Kurie, daß es für die Durchführung solcher Aufgaben keine verlässlicheren, geschickteren und mutigeren Männer gebe als die Patres aus der Gesellschaft Jesu.

Aber auch dann, wenn die Zwecke des Papsttums durch vorsichtige Unterhandlungen mit wankelmütigen Königen gefördert werden sollten, wenn es darum ging, einen katholischen Fürsten mit Überredungskunst für die Unterdrückung des Ketzertums zu gewinnen, erwiesen sich ebenfalls die Jesuiten als die gewandtesten und erfolgreichsten Verfechter der römischen Sache. Obwohl die Kurie über ein ganzes Heer von klugen Legaten und Kardinälen verfügte, gab es doch unter diesen keinen, des es so überzeugend wie die Jesuiten verstanden hätte, entweder dem katholischen Volk seine Rechte gegenüber dem ketzerischen König, oder aber dem katholischen König seine Rechte gegenüber dem ketzerischen Volk klarzumachen.

Das Königreich Schweden schien bis zur Mitte des sechzehnten Jahrhunderts für den Katholizismus verloren, hatte sich doch die Bevölkerung dieses Landes fast einmütig zum Luthertum bekannt. Da übernahm es eine getreue Tochter der römischen Kirche, das zu bewirken, was allen päpstlichen Legaten bisher mißlungen war: Die polnische Prinzessin Katharina Jagellon vermählte sich mit dem Schwedenkönig Johann dem Dritten und brachte ihren verliebten Gatten bald dahin, daß er in seinem protestantischen Glauben wankend wurde und mit Eifer zuhörte, wenn Katharina ihm von den Mysterien der alleinseigmachenden Kirche erzählte.

Im Jahre 1574 erklärte sich König Johann unter dem Einfluß seiner Gattin zu Verhandlungen mit der Kurie bereit, die

auf eine Wiedervereinigung Schwedens mit der katholischen Kirche hinzielen sollten. Da jedoch die Bevölkerung nach wie vor streng protestantisch gesinnt war und jede offene Katholisierung einstweilen noch mit größter Energie abgewehrt hätte, empfahl König Johann dem Papst die Entsendung von Unterhändlern, die sich in keiner Weise als Katholiken zu erkennen geben sollten.

Sogleich machte sich der gewandte polnische Jesuit Stanislaus Warszewicz in der Tracht eines eleganten Hofmannes auf den Weg nach Stockholm. Niemand vermutete in ihm, der so ganz weltlich ungezwungen auftrat, einen Abgesandten der Kurie, und so konnte er, ohne den geringsten Verdacht zu erregen, seine Verhandlungen mit dem König beginnen. Zwei Monate später war Johann der Dritte schon soweit gewonnen, daß er sich bereit erklärte, in den schwedischen Kirchen die katholische Liturgie einzuführen.

Da tauchte eines Tages in Stockholm ein protestantischer Theologieprofessor namens Lorenz Nicolai auf und begann aufsehenerregende Predigten und Vorträge über die Lehren Luthers zu halten. Der König ernannte den gelehrten Mann sogleich zum Professor an dem neugegründeten Stockholmer Seminar und empfahl allen protestantischen Pfarrern und Pfarramtskandidaten auf das wärmste den Besuch seiner Kurse. Er selbst erschien mit seinem ganzen Hofstaat bei den Vorlesungen des Professors und folgte dessen Ausführungen mit der größten Aufmerksamkeit.

Nachdem Nicolai der Reihe nach alle Sätze der lutherischen Glaubenslehre zur allgemeinen Bewunderung erörtert hatte, schlug er allmählich kritische Töne an und begann sich mit den Einwänden zu beschäftigen, die gegen diese oder jene protestantische Auffassung erhoben werden könnten. Von Vortrag zu Vortrag nahmen diese Einwände einen immer breiteren Raum ein und gewannen mehr und mehr an überzeugender Kraft, so daß viele Zuhörer schließlich gar nicht mehr wußten, woran sie eigentlich seien; es hatte zuletzt fast den Anschein, als sei der ganze Protestantismus verfehlt, während die Wahrheit allein in den Lehren der katholischen Kirche gefunden werden könne.

Zuletzt brachte der sonderbare Theologieprofessor eine Reihe von Auszügen aus den Schriften Luthers vor, aus denen er eine zwingende Widerlegung des ganzen protestantischen Lehrgebäudes ableitete. Jetzt erhob sich sogar König Johann

ärgerlich von seinem Sitz und begann eine Disputation mit Nicolai, in deren Verlauf er den Protestantismus eifrig verteidigte und in heftigen Worten gegen den Papst loszog. Doch die Gegenargumente des Professors klangen um so viel gelehrter, richtiger und überzeugender, daß zuletzt der König selbst seine Niederlage bekennen mußte.

Das Publikum jubelte Nicolai zu und war sich des Umstandes gar nicht bewußt, daß die Lehre, die der König zu verteidigen versucht hatte, der protestantische Glaube Schwedens gewesen war, während der Professor nichts anderes entwickelt hatte als die Anschauungen des verruchten „Papismus“.

Diese ganze Stockholmer Disputation war ein Meisterwerk jesuitischer Regie gewesen, denn jener angebliche Protestant Nicolai war in Wirklichkeit ein Jesuit, und seine Kontroverse mit dem König ein genau abgekartetes Spiel. Johann der Dritte und Nicolai hatten vorher jedes Argument und jede Wendung der Diskussion miteinander beraten, und sie hatten in vollem Einvernehmen dafür gesorgt, daß die Gründe des Königs für die protestantische Sache schwächlich und ungeschickt wirken sollten, während Nicolais Bekämpfung des Protestantismus jeden Zuhörer überzeugen mußte. Durch diese theologische Theatervorstellung sollte der Glaube des Auditoriums an die alleinige Wahrheit des Protestantismus erschüttert und damit der Wiedereinführung der katholischen Religion der Weg geebnet werden.

In der Tat strömten die Lehramtskandidaten jetzt in Scharen jenem Professor Nicolai zu, der ihren König in offener Diskussion geschlagen hatte, und bald konnte dieser einige neubekehrte schwedische Jesuitenschüler an das Deutsche Kolleg der Gesellschaft Jesu nach Rom entsenden. Damit war die Aufgabe Nicolais aber auch beendet, denn jetzt war das Werk der Bekehrung Schwedens in ein neues Stadium getreten und erforderte daher auch einen anderen Mann zu seiner Durchführung.

Hierfür hatte die Kurie den Jesuitenpater Antonio Possevino bestimmt, den größten Diplomaten des Ordens und wohl einen der geschicktesten Unterhändler des siebzehnten Jahrhunderts überhaupt. Als Edelmann verkleidet, den Degen an der Seite, den Zweispitz unter dem Arm, erschien Possevino in Stockholm. Bei Hof und gegenüber allen Behörden gab er sich als Gesandten des deutschen Kaisers aus, und niemand

außer dem König wußte, daß er ein Mitglied der Gesellschaft Jesu sei.

Seine Aufgabe war es, mit vorsichtigem Takt die letzten Schwierigkeiten zu überwinden, die der Gewinnung Schwedens für die römische Kirche noch entgegenstanden. König Johann hatte dem Papst bereits seine grundsätzliche Bereitwilligkeit zum Übertritt bekanntgegeben, hatte aber einige Bedingungen liturgischer Art gestellt; ohne die Aufhebung des Zölibats, ohne die Spendung des Abendmahls in beiderlei Gestalt und die Feier des Gottesdienstes in der Landessprache würden, wie der König meinte, die Schweden nicht für die katholische Kirche zu gewinnen sein. Possevino sollte nun im Auftrag des Papstes dahin wirken, daß König Johann zum Katholizismus übertrete, auch ohne daß die Kurie seine Bedingungen bewilligte; denn auf so weitgehende Konzessionen wollte man sich in Rom unter gar keinen Umständen einlassen.

Der jesuitische Diplomat unterließ nichts, was auf Johann Eindruck machen konnte. Einmal überreichte er ihm einen Brief Philipps des Zweiten von Spanien, in welchem dieser den Schwedenkönig in den schmeichelhaftesten Worten zu seinem Übertritt beglückwünschte und ihm zur Bestreitung der mit dem Religionswechsel des Landes verbundenen Ausgaben eine Kassa-Anweisung auf 200000 Zechinen anbot; ein anderes Mal wieder sprach Possevino mit flammenden Worten von den Greueln der höllischen Verdammnis, denen jeder Ketzer entgegengehe.

Dennoch entschloß sich Johann nur schwer zur offiziellen Einführung der römischen Kirche in Schweden, da er fürchtete, daß ihm ein solcher Schritt die Krone kosten könne. Possevino tat sein möglichstes, um den Monarchen davon zu überzeugen, daß er das göttliche Recht habe, über die Religion seiner Untertanen frei zu verfügen. Unter seinem Einfluß ließ König Johann in seinem Palast eine katholische Kapelle errichten, in welcher er regelmäßig die Messe hörte, beichtete und kommunizierte; auch erklärte Johann dem jesuitischen Unterhändler mehrmals, er betrachte sich als treuen Diener der katholischen Kirche.

Possevino hätte auch die letzten Widerstände des Königs am Ende sicher zu überwinden vermocht, dadurch Schweden von neuem katholisch gemacht und so dem Protestantismus in Europa seine kräftigste Stütze genommen, wenn nicht

dieses ursprünglich von einer Frau angeregte große Werk jetzt an einer anderen Frau gescheitert wäre.

Katharina Jagellon, die brave Gattin Johannis des Dritten, hatte ihren Gemahl der römischen Kirche zugeführt, hatte die Bekehrung Schwedens zum Katholizismus angebahnt und schließlich einen Thronerben geboren, der alsbald den Händen jesuitischer Erzieher anvertraut wurde. So glaubte sie, nunmehr ruhig in den Himmel eingehen zu können. Nach ihrem Tode aber zog die Protestantin Gunnila Bilke in das eheliche Gemach des verwitweten Königs ein, und diese ließ als gute Lutheranerin nicht einmal den Honigmond verstreichen, ohne ihrerseits an die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu schreiten. Denn zu jener Zeit, da glaubenseifrige katholische Prinzessinnen ihrer Religion die größten politischen Erfolge verschafften, wurden auch die protestantischen Prinzessinnen organisiert und angewiesen, ihrerseits hohe und höchste Kirchenpolitik zu treiben.

König Johann der Dritte war, gleich vielen Fürsten vor und nach ihm, vom Schlafzimmer aus leicht zu beeinflussen, und so verdarb Gunnila Bilke binnen kurzem alles, was Katharina Jagellon für Rom erreicht hatte. Jetzt mußte sich der kluge, weltmännisch gewandte Pater Warsewicz, verfolgt von den Agenten der neuen Königin, eilends aus Schweden zurückziehen, und auch der vortreffliche Professor Nicolai war genötigt, sich ein anderes Land für seine Lutherexegese zu suchen, denn am theologischen Seminar von Stockholm lehrten jetzt wieder zuverlässig gesinnungstreue Protestanten. Der „kaiserliche Gesandte“ Pater Possevino aber, auf den bereits an anderen Höfen neue große Aufgaben warteten, rückte seinen Degen zurecht, nahm seinen Zweispitz unter den Arm und verschwand ebenso plötzlich, wie er einst aufgetaucht war.

Nur in einem Punkte schien die Katholikin Katharina auch über das Grab hinaus ihrer Nachfolgerin überlegen geblieben zu sein: Sie hatte dem Lande einen Thronfolger geboren und hatte dafür gesorgt, daß dieser, der Erbe der schwedischen und der polnischen Krone, von Jesuiten erzogen und mit einer österreichischen Prinzessin verheiratet, der römischen Kirche nie untreu werden würde.

Aber die Protestanten konnten mit Gunnila Bilkes Arbeit ebenfalls zufrieden sein, denn wenn die jetzige Königin auch an der Thronfolge nichts ändern konnte, so sorgte sie doch dafür, daß der lutherische Geist in Schweden übermächtig

werden, und daß demnach ihr Stiefsohn bei einem Versuch zur Katholisierung des Landes auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen sollte.

Gleich nach dem Tode König Johanns wurde eine Reichsversammlung einberufen, auf der die Adeligen, die Ritter, die Geistlichen, die Landvögte und die Bürgermeister eine anti-papistische Erklärung abfaßten, die der Thronfolger Sigismund vor seiner Krönung unterzeichnen sollte.

Sigismund, der mittlerweile bereits König von Polen geworden war, verwarf jedoch diese Forderung, erschien vielmehr an der Spitze einer polnischen Armee, begleitet von zahlreichen Jesuiten und einem päpstlichen Legaten, in Schweden, um dort die öffentliche Einführung der katholischen Religion mit Waffengewalt zu erzwingen. Die Schweden aber setzten sich zur Wehr, besiegten das Heer Sigismunds und krönten den Herzog Karl von Södermannland zum König. Die Reichsstände bestätigten in einer Versammlung zu Upsala die Augsburgische Konfession als alleiniges Glaubensbekenntnis des Reiches, beseitigten alle „papistischen“ Zeremonien, die zu den Zeiten Possevinos in den Gottesdienst eingeführt worden waren, und setzten mehrere der katholischen Gesinnung verdächtige Geistliche ab.

Damit waren für lange Zeit alle katholischen Hoffnungen auf Schweden vernichtet, ja dieses Reich sollte wenige Jahrzehnte später unter Gustav Adolf zum stärksten Bollwerk der Protestanten im Kampfe gegen Rom werden. Erst als Gustav Adolfs Tochter Christine zur Regierung gelangte, fanden die Jesuiten wieder eine Gelegenheit, nach Stockholm zurückzukehren und dort eine erfolgreiche Wirksamkeit zu entfalten.

Der Vermittler von Krieg und Frieden

Vor, während und nach den Unterhaltungen mit Johann dem Dritten hatte Possevino auch anderwärts Gelegenheit, im Auftrage Roms verschiedene diplomatische Missionen zu erfüllen. Er genoß das Vertrauen des Papstes wie des Habsburgerkaisers, der Erzherzöge von Graz und Wien ebenso wie des Hohen Rates von Venedig. Ihm waren die verborgensten Aspirationen aller europäischen Staatskanzleien bekannt, er wußte über die finanzielle Lage sämtlicher Regierungen Bescheid, er war über die militärischen Machtmittel aller Länder genau unterrichtet und vermochte solcherart Diplo-

matie großen Stils zu betreiben und darin alle seine weltlichen Kollegen zu überflügeln.

Im Jahre 1580 eröffnete sich ihm die Aussicht auf eine politische Mission von geradezu welthistorischer Bedeutung. In Rom war eine russische Gesandtschaft erschienen, die dem Papst ein Schreiben Iwans des Schrecklichen überbrachte. Der Zar, von den siegreichen Truppen des Polenkönigs Stephan Bathory hart bedrängt, suchte darin um eine päpstliche Friedensvermittlung nach und stellte dafür seine Teilnahme an einem gemeinsamen Feldzug sämtlicher christlicher Fürsten gegen den Sultan in Aussicht.

Damit schien die Verwirklichung eines langgehegten römischen Planes nahegerückt; denn seit Jahrhunderten war die Kurie stets bemüht gewesen, den mohammedanischen Erbfeind aufs Haupt zu schlagen und zu diesem Zweck einen neuen Kreuzzug gegen den Islam zustande zu bringen. Dieses große Projekt war bisher immer wieder daran gescheitert, daß die Fürsten der Christenheit, statt sich gegen den Sultan zusammenzuschließen, beständig untereinander Kriege führten. Insbesondere war es wegen der ewigen Zwistigkeiten zwischen Rußland und Polen nie gelungen, das Zarenreich in die große türkenfeindliche Koalition einzubeziehen.

Durch das Ansuchen Iwans des Schrecklichen bot sich dem Heiligen Stuhl nun endlich eine Gelegenheit, einen Frieden zwischen diesen beiden Ländern herbeizuführen, und damit eröffnete sich zugleich auch die Hoffnung, die Kirche von Byzanz wieder mit Rom zu vereinigen; denn wenn der Papst dem Zaren einen günstigen Frieden verschaffte, mochte der dankbare russische Herrscher auch zu religiösen Konzessionen geneigt sein.

Im Hinblick auf die außerordentliche Wichtigkeit dieser Sache beschloß Papst Gregor der Dreizehnte, die erforderlichen Verhandlungen in Wilna und Moskau seinem klügsten und geschicktesten Agenten, dem Jesuiten Possevino, anzuvertrauen. Dieser sollte seine Reise nach Rußland zugleich auch zur Erledigung anderer, mit dem geplanten Kreuzzug zusammenhängender Verhandlungen benützen.

Ein Krieg gegen die Türken konnte nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn die Republik Venedig, die größte Seemacht des Mittelmeeres, daran teilnahm; diese aber war seit mehreren Jahren von eigenartigen pazifistischen Anwandlungen beherrscht, die den Diplomaten in Rom gar nicht gefallen woll-

ten. Vergebens blieben alle päpstlichen Breves, durch welche die Venezianer zur Erfüllung ihrer christlichen Kampfpflichten gegen die Muselmanen aufgefordert wurden. Die Republik von San Marco vermied ängstlich jeden Konflikt mit dem Sultan und wollte sich auf keine Weise in ein türkenfeindliches Bündnis verwickeln lassen.

Als jetzt Possevino in Venedig erschien, um den Rat der Zehn doch zum Anschluß an die geplante große Koalition gegen Konstantinopel zu bewegen, sprach er fast von nichts anderem, als von den neuen kommerziellen Möglichkeiten, die sich für die Signoria durch eine Allianz mit Rußland ergeben würden. Er wußte alle Vorteile einer dauernden geschäftlichen Beziehung mit Moskau in so verlockenden Farben und mit solcher Sachkenntnis auszumalen, daß der Doge und seine sämtlichen Räte in helle Begeisterung gerieten. Jetzt erschienen der venezianischen Regierung die Vorschläge der Kurie plötzlich in einem weit besseren Licht.

Nachdem dies erreicht war, machte sich Possevino sogleich auf die Weiterreise nach Graz, wo er einige kleinere Aufträge zu erledigen hatte. Vor allem sollte Erzherzog Karl von Steiermark zu einem energischeren Vorgehen gegen die Protestanten seines Landes angeeifert werden, und zu diesem Ende überreichte Possevino der Erzherzogin Maria, der Gattin des Fürsten, eine geweihte goldene Rose und versprach dem Erzherzog die finanzielle Unterstützung des Papstes. Dies reichte völlig hin, um den Glaubenseifer der Erzherzogin und ihres Gemahls neu zu beleben. Ferner war in Graz noch ein Heiratsprojekt zu besprechen: Kronprinz Sigismund von Schweden sollte mit einer verlässlichen Katholikin vermählt werden, und hierfür hatte man in Rom eine der Töchter des steirischen Erzherzogs ausersehen. Karl und Maria ließen sich durch Possevino leicht von den Vorteilen dieser Verbindung überzeugen und gaben dazu ihre Einwilligung.

Da nun solcherart wieder ein Stein für das Gebäude der katholischen Weltherrschaft gelegt worden war, begab sich Possevino nach Wien, wo ihn Erzherzog Ernst von Österreich überaus herzlich empfing. Dieser war bei der letzten polnischen Königswahl der Kandidat Iwans des Schrecklichen gewesen und stand daher mit Moskau in sehr guten Beziehungen. Von ihm erbat sich Possevino jetzt ein Empfehlungsschreiben an den Zaren, das ihm auch sogleich ausgestellt wurde.

In Prag hatte Possevino weniger Glück, denn Kaiser Rudolf der Zweite hatte sich seit einiger Zeit wieder zu alchimistischen Studien zurückgezogen und war für niemanden, auch nicht für die höchsten Reichsfürsten und ausländischen Gesandten, zu sprechen. Aber Possevino wußte doch wenigstens den Boden für kommende Verhandlungen vorzubereiten, indem er rasch mit dem kaiserlichen Stallmeister Freundschaft schloß und diesem sein Anliegen unterbreitete; waren doch unter Rudolf dem Zweiten Kammerdiener, Ofenheizer und Stallmeister am Hradschin die einflußreichsten Persönlichkeiten. So konnte Possevino Prag mit dem ruhigen Bewußtsein verlassen, daß seine Sache in besten Händen sei, und daß ihm der Kaiser, durch den Stallmeister instruiert, bei nächster Gelegenheit sicherlich Gehör schenken würde.

In Wilna, dem Hauptquartier des Königs von Polen, eingetroffen, fand er Stephan Bathory und dessen Generalstab gerade eifrig mit den Vorbereitungen zu einem neuen Feldzug gegen Rußland beschäftigt. König Stephan beabsichtigte schon demnächst den begonnenen Vormarsch fortzusetzen, gegen Polock und Smolensk vorzustößen, diese beiden Festungen zu überrennen und sich so den Weg nach Moskau zu öffnen. In der Residenz des Zaren selbst wollte er dann dem gedemüthigten Iwan einen Frieden diktieren, durch welchen Rußland endgültig nach Asien zurückverbannt werden sollte.

Der Zeitpunkt war also nicht eben günstig für Possevinos Unterfangen, den Polenkönig zu einem Friedensschluß und sogar zu einem Bündnis mit den Moskowitern zu überreden. Es war nur ein geringer Trost, daß der kriegseifrige Stephan Bathory ein treuer Sohn der katholischen Kirche war und schon früher, als Wojwode von Siebenbürgen, und auch jetzt als polnischer König die Gesellschaft Jesu stets sehr begünstigt hatte. Diese Gesinnung mochte ihn zwar geneigt machen, die päpstlichen Ratschläge und Ermahnungen, die Possevino ihm zu überbringen hatte, mit Ehrfurcht anzuhören, aber einer Verwirklichung der von der Kurie gehegten Pläne standen doch sehr schwerwiegende Hindernisse im Wege.

Vor allem hatte der Fürst von Siebenbürgen bei seiner Wahl zum polnischen König dem Reichstag schwören müssen, daß er den Russen alle jene Provinzen wieder abnehmen wolle, die dem polnischen Reich mit Gewalt entrissen worden waren; in einem Wahlkönigreich aber konnte sich der Herrscher nicht so leicht über beschworene Verpflichtungen hinweg-

setzen wie anderwärts, und so war Bathory verpflichtet, den Krieg gegen Rußland bis zum vollständigen Sieg fortzusetzen.

Andererseits konnte er auch nicht so ohne weiteres an einer türkenfeindlichen Kombination teilnehmen, denn nicht nur, daß er als Wojwode von Siebenbürgen dem Sultan geradezu lehenspflichtig war, er bedurfte auch bei seinen Operationen gegen Rußland dringend der türkischen Unterstützung. Deshalb hatte der polnische Gesandte in Konstantinopel bereits vorsichtige Bündnisverhandlungen mit der Hohen Pforte angeknüpft.

Schon bei seinen ersten Unterredungen mit Stephan Bathory konnte Possevino sich von dessen sonderbarer, verstockter Nüchternheit überzeugen: es schien geradezu, als sei dieser Fürst keiner romantischen Gemütsregung zugänglich, als lasse er sich stets nur von praktischen Erwägungen sachlicher Natur leiten. Als Possevino ihm verkündete, Seine Heiligkeit habe Bathory zum Oberkommandierenden sämtlicher gegen die Heiden bestimmten Streitkräfte in Aussicht genommen, da zeigte der König nicht etwa stolze Genugtuung über diese Ehre, sondern er erkundigte sich ganz trocken nach der Stärke der gegen den Sultan zu entsendenden Truppen, nach der Zahl der zur Verfügung stehenden Galeeren und Transportschiffe und nach der artilleristischen Ausrüstung der verbündeten Armeen. Ehe er nicht genaue Tabellen über alles dies in Händen habe, könne er sich von den Aussichten des ganzen Unternehmens kein wie immer geartetes Bild machen.

Daß dem Polenkönig jeglicher Sinn für das Romantische fehlte, kam vielleicht daher, daß er bei seinem Regierungsantritt unter anderen Verpflichtungen auch die auf sich genommen hatte, die vierundfünfzigjährige Prinzessin Anna Jagellon, den letzten Sproß des früheren Königshauses zu heiraten. Diese Ehe hatte den Fürsten ganz zum nüchternen Krieger gemacht, denn fortan widmete er seine gesamte Kraft, seinen Opfermut und seine Klugheit nur der Politik, während andere Fürsten doch wenigstens einen Teil dieser Eigenschaften auf den Umgang mit Frauen zu verwenden pflegten. So war König Stephan zu einer Ausnahme unter den Fürsten seiner Zeit geworden, zu einem Herrscher mit festem Willen und eigenen Ideen.

Für Possevino jedoch gab es keinen noch so festen Charakter, den er nicht umzubiegen gewußt, keine noch so eigen-

wüchsige Idee, die er nicht nach den Ideen Roms gemodelt hätte. Dieser Schüler Loyolas besaß eine genügend tiefe Menschenkenntnis, um zu wissen, wie „Charakterköpfe“ in Wirklichkeit beschaffen seien, und wie selten ein menschlicher Vorsatz so fest sei, daß man ihn nicht in sein Gegenteil verkehren könne. Gleich seinen klugen Brüdern in China erfaßte auch Possevino sogleich jene schwachen Punkte, von denen aus der eigensinnige, kriegslüsterne König Stephan bezwungen werden konnte.

Neben der Freude am Kriegshandwerk lebte in Bathory, noch von seiner Studienzeit in Wien her, ein lebhafter Hang zur gelehrten Spekulation. Er liebte es, über Gott und die Welt zu philosophieren, sich in Aristoteles zu vertiefen, über die verschiedenen Lehren der katholischen Askese nachzudenken und sich über alles dies in schöngefügtter lateinischer Rede zu unterhalten. Wer aber von allen den Staatsmännern und Generalen im Lager von Wilna hätte sich auf solche lateinischen Gespräche über Gott, Aristoteles und die Askese besser verstanden als der hochgebildete Jesuitenpater?

Auch in seiner äußeren Lebensweise bekundete Stephan Bathory seinen eigenartigen Charakter: er haßte alles, was an Pomp und Zeremoniell erinnerte, trug bescheidene, bisweilen sogar geflickte Kleider, aß mit Vorliebe Ochsenfleisch mit Knoblauch und sah es gerne, wenn seine Umgebung sich über alle Formen des höfischen Anstandes hinwegsetzte; von seinen Offizieren hatte er diejenigen am liebsten, die den Mut aufbrachten, im Gespräch mit ihm ruhig seinen Arm zu ergreifen und ihn mit sich fortzuziehen.

Niemand bei Hof aber hatte sich während der vielen Kriegsjahre so einfach gekleidet wie Possevino; niemand wußte so wie er die Vorzüge von Ochsenfleisch und Knoblauch zu würdigen; niemand konnte auch mit so ungezwungener Natürlichkeit den König beim Arm nehmen und mit sich fortziehen wie der päpstliche Unterhändler. Bald verstand sich Stephan Bathory auf das trefflichste mit Possevino, der genau so fühlte und dachte wie er selbst. Wenn der König und der Jesuit sich in scharfsinnigen lateinischen Wendungen unterhielten, ergab es sich fast stets, daß sie einer Meinung waren, und daß Possevino genau das aussprach, was dem König eben auf der Zunge lag.

Dem klugen Pater kam es bei seinen Absichten auch sehr zustatten, daß er von allem Anbeginn die wirkliche Lage des



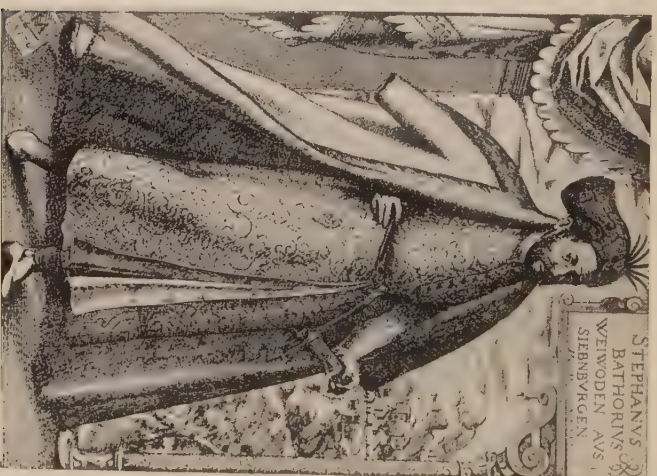
HINRICHTUNG DES JESUITEN GUIGNARD
wegen der Verherrlichung des Königsmörders Clément



DEMOLIERUNG DER PARISER SCHANDSÄULE
nach der Rückberufung der Jesuiten



DER JESUIT POSSEVINO
der geschickteste Ordensdiplommat



STEPHAN BATHORY
König von Polen
Stich, 1576

polnischen Staates, seiner Armee und seiner Staatskasse richtig erfaßt hatte. Bathory mochte ihm anfangs noch so beredt von den sicheren Siegesaussichten seines Heeres, von den Vorzügen der berühmten polnischen Reiterei, des tapferen ungarischen Fußvolkes und der sonstigen Kriegshaufen erzählen; Possevino wußte doch einzuwenden, daß die Truppen durch den langen Krieg recht ermüdet, daß sie für den bevorstehenden strengen Winter nur mangelhaft ausgerüstet, und daß die Finanzen des Reiches beinahe erschöpft seien. Alles dies gab er dem König in der taktvollsten Weise zu bedenken und erschütterte damit unmerklich dessen Siegeszuversicht durch sehr stichhaltige Argumente.

So geschah es, daß schließlich Bathory selbst den Wunsch nach Friedensverhandlungen äußerte und sehr erfreut war, als Possevino sich erbötig machte, nach Rußland zu reisen und mit dem Zaren unverbindliche Vorbesprechungen anzuknüpfen.

Aus taktischen Gründen und um den Schein zu wahren, sollte Polen zunächst seine militärischen Vorbereitungen für die neue Kampagne fortsetzen; hierzu riet, gerade als der König und der Kanzler das nämliche sagen wollten, Possevino selbst. Während aber die Rüstungen eifrig gefördert wurden, erhielt der päpstliche Legat eine Ehreneskorte von polnischen Reitern beige stellt und machte sich in Begleitung mehrerer Dolmetscher und Beamten auf den Weg zum Zaren.

Ein Jesuit am Hofe Iwans des Schrecklichen

Der Beherrscher aller Russen residierte in der kleinen Festung Stariza an der Wolga und hatte dort bereits die nötigen Anstalten getroffen, um den Abgesandten des Papstes mit eindrucksvollem Pomp zu empfangen. Schon vor dem Stadttor wurde Possevino von zahlreichen prunkvoll gekleideten Hofwürdenträgern erwartet, die ihm einen edlen Rappen als Gastgeschenk des Zaren überreichten. Auf diesem ritt der Pater nun, in Begleitung der russischen Hofbeamten und eskortiert von einer Sotnie malerisch gekleideter Soldaten, in die Festung ein.

Nur wenig später meldete ihm der Zeremonienmeister, er werde sogleich „in das klare Auge des Zaren blicken dürfen“; hierauf führte man ihn zu dem Palast, vor dessen Tor er den Boden ehrerbietig mit der Stirne berührte. Jetzt stand er auch schon vor dem allmächtigen russischen Herrscher, der

auf seinem goldglitzernden Thron, in seiner Kleidung aus kostbarem, mit Edelsteinen übersätem Brokat, die Krone auf dem Haupte und das Zepter in der Hand, einem starren, furchtgebietenden Götzen gleich.

Während aber der ganze Hofstaat demütig und angstvoll in gebückter Haltung der Worte des Zaren harrete, ließ sich Possevino, der schon manchen mächtigen Fürsten aus nächster Nähe gesehen hatte, auch von Iwan dem Schrecklichen nicht einschüchtern. Er verstand es ebenfalls, wenn ihm dies zweckmäßig erschien, sich durch imponierendes, selbstbewußtes Auftreten Ansehen zu verschaffen; so reckte er sich denn nach einer förmlichen tiefen Verneigung stolz auf und begann mit feierlicher Stimme: „Unser Heiligster Vater, Papst Gregor der Dreizehnte, Oberhirt der allumfassenden Kirche, Statthalter Jesu Christi auf Erden, Nachfolger des heiligen Petrus, Beherrscher zahlreicher Länder und Provinzen, Diener der Diener Gottes, begrüßt Eure Hoheit und entbietet Ihr seinen Segen!“ Diese würdevolle Ansprache verfehlte ihre Wirkung nicht, denn schon bei den ersten Worten Possevinos erhob sich der Zar und hörte das Weitere stehend an.

Ein nachfolgendes großes Festmahl versammelte den Zaren, seine fremden Gäste und die vornehmen Bojaren des Reiches; während dieser zwei Stunden währenden Mahlzeit behandelte Iwan den päpstlichen Abgesandten und dessen Begleiter mit der größten Liebenswürdigkeit. Der Reihe nach rief er die einzelnen Bojaren bei ihrem Namen und befahl ihnen, auf das Wohl der Gäste zu trinken; der betreffende Würdenträger hatte dann in die Mitte des Saales zu treten, sich, den Gästen zugewendet, bis auf den Boden zu verneigen und einen ungeheuren Becher Wein zu leeren, eine Zeremonie, die sich im Verlaufe der Mahlzeit etwa sechzigmal wiederholte. Hierauf erhob sich Iwan selbst, trank Possevino zu und hielt eine für den Papst und seinen Legaten überaus schmeichelhafte Rede.

Auf diesen vielversprechenden Empfang folgten jedoch für Possevino schwere Tage, als er nun mit den Ministern des Zaren über die Voraussetzungen eines Friedensschlusses mit Polen verhandeln sollte. Dem diszipliniert denkenden, klar und rasch überlegenden, an selbständiges Handeln gewöhnten Jesuiten wurde die langatmige und unregelmäßige Art der russischen Diplomaten anfangs zur Qual. Jedesmal, wenn in der Diskussion eine unerwartete Wendung eintrat, erhoben sich die Russen sogleich und erklärten, sie müßten erst vom

Zaren neue Instruktionen einholen. Dann wurde die Sitzung auf einige Stunden unterbrochen, und wenn die Unterhändler endlich mit meterlangen, engbeschriebenen Papierstreifen in der Hand wieder erschienen, begannen sie zunächst die heilige Dreifaltigkeit anzurufen und sämtliche Titel des Zaren abzuleiern, um hierauf nach umständlichen Erörterungen schließlich eine nichtssagende, ausweichende Erklärung abzugeben.

Possevino war anfangs oft der Verzweiflung nahe, bis er erkannte, daß diese schleppende Verhandlungsweise nicht nur dem moskowitischen Temperament entsprach, sondern auch einen taktischen Zweck verfolgte: die Russen wollten dadurch offenbar Zeit gewinnen, um ihren Partner näher kennenzulernen, sich mit dessen Eigenheiten vertraut zu machen und ihn überdies so zu ermüden, daß dieser sich zuletzt, damit die Sache nur überhaupt ein Ende habe, zu weitgehenden Konzessionen herbeilasse. Kaum hatte Possevino dies erfaßt, als er sich auch schon dementsprechend einrichtete; fortan war er der geduldigste Unterhändler und schien es noch weniger eilig zu haben als die Russen. Auf deren langatmige Erläuterungen antwortete er jetzt mit ebensolchen Umständlichkeiten, und wenn die Diplomaten des Zaren bei jedem Anlaß die Titel ihres Herrn hersagten, so trug ja auch der Papst eine hinlängliche Anzahl ehrenvoller Bezeichnungen, deren Aufzählung sich zur Zeitvergeudung vortrefflich eignete.

Und in der Tat geschah es, daß nach Ablauf eines Monats, der in fruchtlosen Unterhandlungen über allerlei Nichtigkeiten vergangen war, die Russen selbst plötzlich ungeduldig wurden und auf einen raschen Abschluß drängten. Von einem Tag auf den anderen erhielt Possevino den größten Teil seiner Forderungen zugestanden, der Zar stellte ihm die erforderlichen Vollmachten aus, ließ eilends einen Schlitten für ihn anspannen, versah ihn mit warmen Pelzen, Mundvorrat und einem Faß Wein und verabschiedete sich in Gegenwart sämtlicher Bojaren auf das herzlichste von dem päpstlichen Gesandten.

„Gehe zu König Stephan“, sagte er liebenswürdig, „überbringe ihm Unsere Grüße und kehre, nachdem der Frieden abgeschlossen sein wird, wieder zu Uns zurück. Deine Anwesenheit wird Uns mit Rücksicht auf Den, der dich hierhergeschickt hat, und mit Rücksicht auf deine Uns bewiesene Treue stets erwünscht sein.“

Bald gelang es Possevino auch, die letzten Widerstände auf der polnischen Seite zu überwinden. Der fromme König Stephan konnte seinem jesuitischen Freund nur beipflichten, als dieser ihm auseinandersetzte, Gott habe der polnischen Armee schon lange genug zum Siege verholfen, und so sei es Vermessenheit, sich nicht mit den bisherigen Erfolgen zu begnügen. Ein gewisses Maß von Nachgiebigkeit sei keineswegs Schwäche, vielmehr ein löbliches Sich-Fügen in den Willen Gottes!

Wie weise klang dies in einem Augenblick, da wirklich die polnischen Truppen einige Schlappen erlitten hatten! Wer konnte wissen, ob Gott nicht im Begriffe stehe, seine Hand von dem Heere Stephans abzuziehen? Noch erhob jedoch der Kanzler Zamoyski Widerspruch, der eben erst zum Oberbefehlshaber ernannt worden war und nun fürchtete, durch einen vorzeitigen Frieden um seinen Kriegslorbeer gebracht zu werden. Ohne die Gewinnung von ganz Livland, erklärte der Kanzler, dürfe an einen Frieden nicht gedacht werden, und unter Zamoyskis Einfluß wurde auch der König wieder wankend.

Possevino, der bei Iwan Geduld erlernt hatte, wartete ruhig und sprach mit Bathory Abend für Abend auf das eifrigste über Aristoteles, bis die polnischen Truppen bei Petschersk neuerdings geschlagen wurden. „Gott hat gesprochen!“ rief er beim Eintreffen dieser Meldung schlicht, aber eindringlich. „Da der Sieg die polnischen Fahnen verlassen hat, ist der Augenblick für einen ehrenvollen Frieden gekommen!“

Diesmal drang er durch, und selbst Zamoyski mußte nachgeben. Iwan wurde verständigt, daß Polen zu Verhandlungen bereit sei, und alsbald wurde als Ort für die Zusammenkunft der Delegierten der kleine Ort Jam Zapolski an der Straße nach Nowgorod ausersehen. Beide Parteien einigten sich sofort dahin, daß Possevino an der Friedenskonferenz als Vorsitzender und unparteiischer Schiedsrichter teilnehmen sollte.

Damit war einer der größten Siege jesuitischer Diplomatenkunst erreicht: Zwei mächtige Fürsten hatten ihr Schicksal vertrauensvoll in die Hände eines Jesuitenpaters gelegt und erwarteten von ihm, als dem Bevollmächtigten des Papstes, ein gerechtes Urteil; dies aber bedeutete für die Kurie, die dadurch zum erstenmal eine Schiedsrichterrolle zwischen slawischen Reichen übernahm, einen gewaltigen moralischen Gewinn.

Jam Zapolski, bis dahin eine unbekannte, armselige Ortschaft inmitten russischer Schneewüsten, wurde nun plötzlich zu einem Zentrum der höchsten Politik und änderte demgemäß sein Aussehen. Rasch wuchsen die Zelte der beiderseitigen Unterhändler aus dem Boden, und da die russischen Delegierten nebenher auch allerlei Handelsgeschäfte betrieben, glich der Ort bald einem bunten Jahrmarkt. Possevino war in einer Bauernhütte untergebracht worden und hatte in deren einzigen Raum einen transportablen Altar aufgestellt. Dort vereinigten sich unter seinem Vorsitz die Vertreter beider Parteien, und nachdem die Russen seine Geduld nochmals auf eine harte Probe gestellt hatten, konnte er endlich im Namen des Papstes das Übereinkommen unterfertigen, durch welches der Polnisch-Russische Krieg beendet wurde.

Die freudige Genugtuung über die Größe des erzielten Erfolges vermochte den Jesuiten jedoch keineswegs zu selbstzufriedener Untätigkeit zu verleiten. Wenn ein Teil der ihm übertragenen Aufgabe nunmehr bewältigt war, so galt es alsbald, die Verwirklichung seiner weiteren Absichten anzubahnen; sollte doch ein Handelsvertrag zwischen Venedig und Rußland zustande gebracht und der Anschluß des Zarenreiches an die antitürkische Koalition erzielt werden. Darüber hinaus hatte der päpstliche Legat noch das erhabene Ziel vor Augen, die russische Kirche wieder mit der katholischen zu vereinigen und so dem großen Schisma, das die Christenheit so lange Zeit getrennt hatte, für immer ein Ende zu bereiten.

Dies alles ließ zunächst ein energisches Einwirken auf Iwan als notwendig erscheinen: so begab sich Possevino alsbald in einem von flinken Rossen gezogenen Reiseschlitten nach Moskau. Was er dort erlebt und gesehen hat, schildert er in seinen für den Papst bestimmten Relationen mit großer Genauigkeit, und diese Berichte lassen, besser vielleicht als sonst etwas, den durchdringenden Scharfblick dieses geistlichen Diplomaten erkennen.

Erstaunlich rasch weiß Possevino in die Geheimnisse des russischen Regierungsapparates einzudringen und aus seinen Erkenntnissen bemerkenswerte Ratschläge für alle folgenden politischen Interventionen der Kurie in Moskau abzuleiten. Aber auch die Schilderungen, die er von dem Äußeren der russischen Hauptstadt zu geben versteht, ragen durch ihre Farbigkeit und lebendige Prägnanz hervor.

Moskau erscheint ihm als ein ungeheures Dorf, in dessen Mitte sich der Kreml wie eine kleine Stadt der „Auserwählten“ erhebt. Neben dem aus behauenen Quadern errichteten Palast, in welchem der Zar die ausländischen Botschafter zu empfangen pflegt, ragt die prunkvolle Michaels-Kathedrale empor; auf dem Roten Platz erregt die phantastische, bunt-schillernde Wassilij-Blagennoi-Kirche die Bewunderung des Fremden; im Kaufmannsviertel der Stadt bestaunt er das zwischen den armseligen, aber mit den prachtvollsten Waren erfüllten Läden herrschende buntbewegte, lebhafte Treiben.

In diesem Lande, meint Possevino, wo der Zar selbst die höchsten Priester ernenne, wo das Volk in völliger Unbildung dahinvegetiere, sei der Herrscher zugleich die Quelle alles Wissens und aller Gerechtigkeit; niemand könne gelehrter sein als er; was er tue, sei wohlgetan, und es gebe kein anderes Gesetz als seinen Willen. Dies alles, obgleich Iwan während seiner Anfälle von wahnwitziger Grausamkeit ganze Städte ausgerottet, viele seiner nächsten Freunde und seinen eigenen Sohn erschlagen habe.

Dem Jesuiten entgehen aber auch die Spuren seelischer Zerrüttung und körperlichen Verfalls bei Iwan nicht. Des Zaren Blick scheint erloschen, seine Hände zittern, seine Wangen sind eingefallen. Bisweilen flüchtet er sich, von Gewissensbissen gefoltert, in die Kirche, um dort in einer Mönchskutte zu singen und die Glocken zu läuten. Oder er steht, ein Meßgewand übergeworfen, eine Tiara auf dem Haupt und das Kreuz in der Hand, stundenlang gleich einem wahnsinnig gewordenen Hohenpriester vor den funkelnden Ikonen und schlägt über den zitternden Bojaren unablässig das Kreuzeszeichen.

Sein häufiges Beisammensein mit Mönchen hat ihm zu gewissen religiösen und kirchenhistorischen Kenntnissen verholfen, die er sich, wohl zum Ausgleich für seine grausamen Ausschweifungen, besonders hoch anrechnet. In jenen Stunden, da er bei Vernunft ist, gefällt er sich gerne darin, mit seinem theologischen Wissen Staat zu machen und „mit mehr Dreistigkeit als wirklicher Schriftkenntnis“ zahlreiche Stellen aus der Bibel zu zitieren.

Possevino hoffte, gerade diese Schwäche des Zaren für theologische Diskussionen bei der Förderung der kirchenpolitischen Verständigung zwischen Rom und Moskau ausnützen zu können. Sooft sich in den Verhandlungen über die

antitürkische Allianz dazu eine Gelegenheit bot, suchte der Jesuit unmerklich auf das religiöse Gebiet einzulenken.

Iwan erkannte sehr gut, worauf diese zuerst versteckten und dann immer deutlicher werdenden Anspielungen hinaus wollten; lange Zeit aber vermied er es, sich in eine theologische Debatte verwickeln zu lassen, denn er dachte gar nicht daran, ernste Verhandlungen über einen Anschluß der orthodoxen Kirche an die päpstliche aufzunehmen. Die Kurie hatte ihm geholfen, den peinlichen Krieg mit Polen zu beenden, und damit war sein Interesse für Rom völlig erschöpft.

Aber der Jesuit blieb hartnäckig bei seiner Absicht und brachte, im Vertrauen auf die „wunderwirkende Kraft der Wiederholung“, immer von neuem die Überlegenheit des römischen über den byzantinischen Glauben zur Sprache, bis Iwan seinen Debattiereifer nicht mehr überwinden konnte und sich bereit erklärte, hierüber eine öffentliche Kontroverse mit Possevino abzuhalten. Vor seinem ganzen Hofstaat gedachte der Zar den Jesuiten theologisch zu vernichten, hatte er doch schon einmal in einer Debatte mit den Abgesandten der Böhmisches Brüder einen großen Sieg errungen. Possevino wieder erwartete von dieser Auseinandersetzung eine Erschütterung des blinden Glaubens, den die Russen in die alleinige Wahrheit ihrer Kirche setzten.

Der große Audienzsaal des Palastes wurde festlich ausgeschmückt, und alle Bojaren erhielten den Befehl, sich vollzählig dort einzufinden. Zar und Jesuit nahmen, von Dolmetschern flankiert, einander gegenüber Platz, und jeder von ihnen breitete vor sich eine Masse von Folianten, Manuskripten und Notizheften aus.

Nach einer höflichen Einladung Iwans erhob sich Possevino und führte seine Argumente für die alleinige Wahrheit des katholischen Glaubens ins Treffen. Die griechische Kirche der Väter Athanasius, Chrysostomus und Basilius, meinte er schließlich, sei mit der katholischen durch unlösbare Bande verknüpft, und auch der Papst selbst wünsche keineswegs einen Bruch mit den altherwürdigen Traditionen der ersten Konzilien; die Russen sollten sich nur entschließen, jene Irrtümer aufzugeben, die nachträglich von Männern wie Photius und Michael Cerolarius eingeführt worden seien. Äußere Unterscheidungsmerkmale des Rituals, wie solche zwischen den beiden Kirchen bestünden, seien kein Hindernis bei einer Einigung im Glauben, wenn Rußland nur einmal die theolo-

gische Autorität des Papstes als des göttlichen Statthalters auf Erden anerkannt haben würde.

Iwan gab in seiner Erwiderung zu, daß die Päpste des frühen Christentums auch von der Orthodoxie anerkannt und als Heilige verehrt wurden; späterhin sei das Papsttum jedoch von seiner ursprünglichen Reinheit herabgesunken, die Bischöfe von Rom hätten begonnen, sich göttliche Ehren beizumessen, und die Sittenverderbnis vieler Päpste habe die ganze Institution vollkommen entwürdigt.

Dieser Ausfall, der bei den Bojaren starke Wirkung übte, durfte nicht unwidersprochen bleiben, wenn das Ansehen des Heiligen Vaters gewahrt werden sollte. Deshalb entgegnete Possevino zum Entsetzen aller Anwesenden mit lebenswürdigem Lächeln, mit den Päpsten verhielte es sich in dieser Hinsicht ebenso wie mit den Zaren: auch die Würde der russischen Krone könne nicht geschmälert werden, wenn einzelne ihrer Träger sich als sittenlos erweisen sollten.

Die Blicke aller Bojaren richteten sich in größtem Schrecken nach dem Thron; Iwan hatte sich mit umdüstertem Antlitz und furchtgebietender Gebärde halb von seinem Sitze erhoben und rief dem päpstlichen Abgesandten nun verächtlich zu, der römische Pontifex sei kein Hirt, wie er sich zu nennen beliebe, sondern ein Wolf. Possevino aber lächelte noch verbindlicher als zuvor und fragte mit unverkennbarer Ironie, warum der Zar sich denn an einen „Wolf“ mit der Bitte gewendet habe, den Frieden mit Polen zu vermitteln.

Auf eine solche Unverschämtheit konnte es am Hofe Iwans des Schrecklichen nur eine Antwort geben; so wußten die Bojaren denn auch, was nun kommen werde, als der Zar aufsprang und nach seinem berüchtigten schweren Stock griff, mit dem er schon vielen seiner Widersacher eigenhändig den Schädel eingeschlagen hatte. Aber nach kurzem Zögern ließ er den Stock wieder sinken, setzte sich nieder und verharrete einige Minuten in wortloseм Nachdenken. Zuletzt bemerkte er mit vorwurfsvoller Stimme: „Du hast wohl an schändlichen Orten von Bauern gelernt, mit mir so zu sprechen, als wäre ich selbst ein Bauer!“

Possevino hatte die Schmähung des Papstes in gebührender Weise zurückgewiesen; mehr war nicht vonnöten, um die Autorität seines Herrn am Moskauer Hof zu verteidigen. Er konnte daher jetzt wieder nachgeben und dem Zaren in der höflichsten Weise Genugthuung bieten. Er eilte auf ihn zu

und versicherte, es hätte ihm ferne gelegen, ihn kränken zu wollen. Zuletzt bat er noch um die Vergünstigung, die Hand des Zaren küssen zu dürfen, was diesen so rührte, daß er Possevino umarmte und sich seinerseits wegen seiner Ausfälle gegen den Papst entschuldigte.

Zum Schlusse erbat sich der Zar noch einen von Possevino während der Debatte zitierten Text des Propheten Jesaias schriftlich, und der Jesuit benützte diese Gelegenheit, um ihm auch noch eine Abhandlung des Patriarchen Gennadios über den Primat des Papstes einzuhändigen. Nachdem am folgenden Tage neuerdings stürmische Freundschaftsbeteuerungen ausgetauscht worden waren, verließ Possevino, mit Ehren und Geschenken überhäuft, den Kreml, um den russischen Gesandten, der die weiteren politischen Verhandlungen führen sollte, nach Venedig und Rom zu begleiten. So ergab sich nun das seltsame Schauspiel, daß eine russische diplomatische Mission unter der Führung eines Jesuiten nach Westeuropa reiste.

Kaum war Possevino wieder in Polen angelangt, als er sich sogleich vor einer neuen wichtigen Aufgabe sah. Galt es doch jetzt, einen drohenden Krieg zwischen Stephan Bathory und Kaiser Rudolf zu verhindern, einen Konflikt, der die päpstliche Allianzpolitik gegen den Sultan aufs neue durchkreuzt hätte und daher mit allen Mitteln beigelegt werden mußte.

Gegenstand des Streites waren die Distrikte von Szathmár-Németi, die einige Jahrzehnte vorher Kaiser Maximilian der Zweite dem Wojwoden von Siebenbürgen entrissen hatte. Da diese Gebiete ein Familienerbe des Hauses Bathory bildeten, forderte König Stephan deren Rückgabe und drohte, sein Verlangen gegebenenfalls auch mit Waffengewalt durchzusetzen. Auf der anderen Seite wieder weigerte sich Rudolf der Zweite hartnäckig, auch nur einen Zoll Erde aufzugeben, auf die er irgendeinen Rechtsanspruch zu haben vermeinte.

Wie Bathory zu behandeln sei, das wußte Possevino bereits; so führte er zunächst wieder mit dem König allabendlich lateinische Gespräche, bis er ihn dazu gebracht hatte, das Angebot einer päpstlichen Vermittlung anzunehmen. Dann suchte Possevino mit dem Kaiser eine Verhandlungsgrundlage zu finden. Rudolf der Zweite führte eben in Augsburg den Vorsitz des Reichstags, und Possevino reiste alsbald dorthin. Mit gewohnter Geschicklichkeit unterrichtete er sich zuerst eingehend über die Lage des Kaisers, und als er erfahren hatte,

daß Rudolf eben in besonders argen Geldnöten sei, konzentrierte er seine Vorstellungen bei Hof insbesondere auf die bedeutenden Kosten, die mit der Befestigung und Verteidigung der strittigen Distrikte verbunden sein würden.

Dieses Argument hatte im Laufe der Verhandlungen die erhoffte Wirkung. Der Kaiser erklärte sich schließlich bereit, die Familienlande Bathorys gegen andere territoriale Konzessionen einzutauschen; eine gemischte Kommission wurde eingesetzt, die sich nach Kaschau begeben und dort unter dem Vorsitz Possevinos das Ausmaß der an Rudolf zu gewährenden Entschädigungen bestimmen sollte. So hatte der Jesuit wiederum erreicht, daß ihm als dem Legaten des Papstes ein internationales Schiedsrichteramt übertragen wurde, was die Autorität des Heiligen Stuhles von neuem bestärken mußte.

Während Possevino als Mittelsmann zwischen Zaren, Königen und Kaisern große Politik trieb, vernachlässigte er als umsichtiger Diplomat auch jene kleineren Angelegenheiten nicht, die unter Umständen doch Wichtigkeit erlangen konnten. Schon bei seinen ersten Unterhandlungen mit Bathory hatte er lebhaftes Interesse für die religiösen Zustände in Siebenbürgen bekundet und den König dazu veranlaßt, eine energische Gegenaktion gegen die anwachsenden calvinistischen Neigungen der dortigen Bevölkerung einzuleiten. Unter seinem Einfluß verstand sich Bathory zu einer ansehnlichen Spende für die Errichtung und Erhaltung von Jesuitenkollegien in Siebenbürgen, und auf seine Vorstellungen hin erklärte sich auch der Papst zu einer jährlichen Geldunterstützung für dieses Unternehmen bereit.

Im Jahre 1583 machte sich Possevino selbst nach Siebenbürgen auf den Weg, sprach in Gyulafehérvár bei dem zehnjährigen Fürsten Sigismund Bathory vor und gewann sogleich die Zuneigung des Knaben, um hierauf in persönlichem Umgange mehrere vornehme protestantische Adelsfamilien zum Katholizismus zu bekehren. Unter diesen befand sich auch das Geschlecht der Pázmánys, aus dem später Stephan Pázmány, der Organisator der Gegenreformation in Ungarn, hervorgehen sollte.

Auch in Polen selbst sorgte Possevino, im Verein mit seinem Ordensbruder Peter Skarga, eifrig für die Befestigung des katholischen Glaubens und kümmerte sich nicht nur um die Gründung neuer Jesuitenkollegien, um die Ernennung von

Bischöfen und um die Ausbildung zukünftiger Kleriker, sondern auch um die Schaffung von Buchdruckereien und um die Herstellung katholischer Katechismen in polnischer und litauischer Sprache. Besonders wichtig erschien ihm die Gewinnung der Ruthenen für Rom. Da diese unter polnischer Botmäßigkeit standen, konnte sich die katholische Kirche hier unter dem Schutze König Stephans ungehindert entfalten; von der Bekehrung der Ruthenen aber versprach sich Possevino, diese würden, bei ihrer engen nationalen Verbindung mit den Russen, dereinst als katholische Agitatoren im Zarenreiche zu verwenden sein. Auch in den baltischen Provinzen, die jetzt wieder an Polen gefallen waren, erblickte Possevino eine Brücke, über welche der Katholizismus nach Rußland eindringen konnte, und deshalb förderte er auch in jenen Gegenden eifrig das Katholisierungswerk.

So erweist sich Possevino in jeder seiner Aktionen als wahrhaft weitblickender Staatsmann, der imstande gewesen ist, die verwickeltsten diplomatischen Aktionen mit Erfolg durchzuführen und dabei zugleich durch beharrliche Arbeit im kleinen für eine der römischen Sache günstige Entwicklung in ferneren Jahrzehnten und Jahrhunderten vorzubauen. Die Bedeutung seiner Persönlichkeit und des von ihm geleisteten Werkes für den Katholizismus ist daher mit den augenfälligen großen Erfolgen seiner Vermittlertätigkeit keineswegs erschöpft; sie gibt sich vielmehr noch in den Früchten einer viel späteren Entwicklung mehr als einmal deutlich zu erkennen.

Der „falsche Demetrius“

Auch nach dem Abgang Possevinos blieb die Wirksamkeit in Polen und das Bestreben, von dort aus Rußland für die römische Kirche zu erobern, eine der wichtigsten Aufgaben jesuitischer Diplomatie. Die Patres, die sich diesem Werk jetzt widmeten, waren von dem gleichen Geist eifriger Geschäftigkeit und entschlossenen Wagemutes beseelt wie ihr großer Vorgänger, und ihnen war es sogar beschieden, in Warschau und in Moskau Erfolge zu erringen, wie Possevino sich solche kaum erträumt hätte.

Dennoch sollte gerade jene Zeit, da die jesuitische Politik in Osteuropa scheinbar einen vollen Triumph erzielte, die am wenigsten glückliche und ruhmreiche Epoche in der politischen Geschichte der Gesellschaft Jesu bilden. Jene Männer, die Possevinos diplomatisches Erbe angetreten hatten, ver-

fügten wohl, ebenso wie er, über Mut, Hingabe und Phantasie, aber ihrer eifrigen Geschäftigkeit mangelte jene Vorsicht und jene Kunst des Maßhaltens, die allein zu dauernden Ergebnissen zu führen vermag. Deshalb wurde ihr Mut zur romantischen Verwegenheit, ihre Phantasie zur Abenteuersucht, ihr Eifer zum Intrigantentum, und deshalb folgte auch auf jeden ihrer Triumphe alsbald die herbe Enttäuschung.

Mit Sigismund dem Dritten, dem Sohne des Schwedenkönigs Johann, gelangte nach dem Tode Stephan Bathorys der erste der Jesuitenschüler auf den polnischen Thron; aber dieser Herrscher, der sich in allen seinen Entschlüssen von dem Rat seiner Lehrmeister leiten ließ, verwirkte alsbald die Krone Schwedens und sah auch in Polen seine Regierung unaufhörlich durch Gärungen und Aufstände bedroht. Ja, seine Bereitwilligkeit, den Jesuiten in allem zu Diensten zu sein, führte ihn und seine Ratgeber binnen kurzem in den Strudel eines phantastischen Abenteuers, das mit einem katastrophalen Mißerfolg enden sollte.

Iwan der Schreckliche war gestorben, nachdem er für seinen minderjährigen Sohn Dimitrij einen Regentschaftsrat von fünf Bojaren eingesetzt hatte. Unter diesen hatte der energische Boris Godunow bald die ganze Macht an sich gerissen und hatte den Thronerben Dimitrij entführen und ermorden lassen. Nachdem kurze Zeit hindurch der schwachsinnige Fedor, Iwans zweiter Sohn, der Form halber die Krone getragen hatte, bemächtigte sich Boris Godunow selbst des Thrones.

Seine drückende Gewaltherrschaft schuf im Volke bald die Legende, der junge Zarewitsch Dimitrij sei in Wirklichkeit nicht ermordet, sondern von treuen Dienern gerettet worden und lebe irgendwo im verborgenen, bis die Stunde gekommen sein werde, da er hervortreten und sich seines väterlichen Erbes bemächtigen werde; von dieser legendären Gestalt des Zarensohnes Dimitrij erhoffte das russische Volk sehnstüchtig die Befreiung von der Despotie Godunows.

Da erschien nun im Jahre 1603 eines Tages ein junger orthodoxer Mönch in Kiew, um die dortigen Heiligtümer zu besuchen. Der litauische Fürst Adam Wisniowiecki lernte den Pilger zufällig kennen, gewann Gefallen an ihm und nahm ihn in sein Haus auf, worauf der junge Mönch plötzlich über unerträgliche Schmerzen klagte und nach einem Priester verlangte.

„Ich fühle mein Ende herannahen“, sprach der Kranke zu dem Igumen Arsenin, den Fürst Adam an das Lager seines Schützlings hatte rufen lassen, „und ich bitte nur noch um eines: Begrabt mich mit allen den Ehren, wie sie einem Herrschersohne zukommen. Mein Geheimnis nehme ich ins Grab mit, aber nach meinem Tode werdet ihr in diesem Bett mein Bekenntnis finden!“ Mit diesen rätselhaften Worten sank der Unbekannte in seine Kissen zurück, als sei er im Begriffe, seinen Geist aufzugeben.

Dem Igumen schien die Sache aus politischen Gründen zu bedeutsam, als daß man sie aus religiösen Gründen hätte verschweigen dürfen; so überwand er seine Gewissensskrupel wegen des Beichtgeheimnisses und teilte dem Fürsten Adam mit, was der Sterbende ihm anvertraut hatte. Eine Untersuchung der Kissen und Matratzen, auf welchen der Pilger noch immer regungslos lag, förderte ein Schriftstück zutage, und aus diesem ging hervor, daß der unbekannte Mönch kein Geringerer sei als Dimitrij, der Sohn Iwans des Schrecklichen. Dies schien noch durch ein goldenes, mit Diamanten und anderen kostbaren Steinen besetztes Kreuz bestätigt zu werden, das sich auf der Brust des Kranken fand, und da auch einige körperliche Merkmale zutrafen, war Fürst Adam bald völlig davon überzeugt, daß hier vor ihm der rechtmäßige Erbe des Zarenthrones liege. Der Fürst und der Igumen begrüßten es daher als hochbedeutsames Wunder, daß der Totgegläubte plötzlich wieder die Augen aufschlug und binnen wenigen Stunden vollkommen genas.

Der auferstandene Zarensohn wurde alsbald in die fürstliche Reisekalesche gesetzt, nach Polen gebracht, dort zuerst den nächsten Verwandten, hierauf den anderen Edelleuten der Nachbarschaft präsentiert und zuletzt geradezu öffentlich ausgestellt. Die russischen Emigranten, die vor dem Unwillen Boris Godunows nach Polen geflüchtet waren, beeilten sich, die Identität des Pilgers mit dem Zarewitsch zu bestätigen; Protokolle wurden auf Protokolle gehäuft, und eine Schar von Menschen, die alle von dem Auftauchen dieses russischen Thronprätendenten eine rasche Karriere für sich erhofften, schloß sich dem jungen Demetrius an.

Den größten Eifer bewies Georg Mnischeh, der Wojwode von Sandomir. Dieser hatte bereits eine seiner Töchter mit einem reichen und mächtigen Fürsten vermählt und trug sich jetzt mit der Absicht, deren jüngere Schwester Marina

zur Gattin des Zarewitsch Demetrius und damit zur zukünftigen Herrscherin von Rußland zu machen. Dem Fürsten Adam gefiel der Plan des Wojwoden; so wurde Demetrius alsbald nach Sandomir gebracht und dort genügend oft mit Marina allein gelassen, bis der Vater des Mädchens endlich in die Lage kam, dem jungen Paare seinen Segen zu erteilen.

Jetzt erwies sich der Wojwode von Sandomir sogleich als würdiger Schwiegervater eines künftigen Herrschers. Er scheute keine Kosten, um Demetrius zum Siege zu verhelfen, und brachte ihn vor allem in einer von sechs Rappen gezogenen Ehrenkarosse nach Krakau, wo sogleich ein großes Festmahl für die Honoratioren der Stadt veranstaltet wurde. Sogar der päpstliche Nuntius ließ sich dazu herbei zu erscheinen und gewann bei dieser Gelegenheit von Demetrius einen nicht ungünstigen Eindruck. „Seine langen weißen Hände“, berichtete er an den Papst, „deuten auf eine hohe Herkunft hin; er ist kühn in der Unterhaltung, und sein Auftreten und Benehmen ist wahrhaft würdig zu nennen.“

Damit nun aber der große Plan verwirklicht werden könne, war die Gunst und Unterstützung der Jesuiten unerläßlich, ohne die zu jener Zeit in Polen keine große politische Aktion Aussicht auf Erfolg hatte. Der Hauspfarrer des Wojwoden übernahm die Mission, die Patres für Demetrius zu interessieren, und sprach zu diesem Zweck im Krakauer Jesuiten-Profeßhaus vor.

Die Väter erkannten sofort, daß sich ihnen hier die Möglichkeit bot, das große Erbe Possevinos zu vollenden: Wenn es gelang, Demetrius für die römische Kirche zu gewinnen und ihm hierauf zur Zarenkrone zu verhelfen, dann mußte es ein leichtes sein, durch ihn ganz Rußland für immer mit dem Papsttum zu vereinen.

In einer persönlichen Unterredung mit den Patres Sawicki, Barschtsch und Skarga bekräftigte Demetrius seine Bereitschaft, selbst den katholischen Glauben anzunehmen und ihn in Rußland einzuführen, wenn die Jesuiten ihm nur behilflich sein wollten, den Usurpator Boris zu stürzen.

Später leistete Demetrius dem Pater Sawicki eine feierliche Abschwörung seines orthodoxen Glaubens und legte ihm die Beichte ab. Hierauf wurde noch eine Zusammenkunft zwischen Demetrius und dem päpstlichen Nuntius veranstaltet, auf der ein förmlicher Pakt zwischen dem Vatikan und dem zukünftigen Zaren zustande kam. Er gedenke,

erklärte Demetrius feierlich, „Rußland mit der katholischen Kirche zu vereinigen und dadurch ein neues Zeitalter für die gesamte Christenheit heraufzuführen“. Einhellig wurde nunmehr beschlossen, das Unternehmen des Prätendenten mit allen Mitteln zu unterstützen.

König Sigismund ließ sich dann leicht dazu bestimmen, daß er den Feldzug gegen Boris Godunow fördere; er verließ sich hierin ganz auf die guten Patres, die ja Tag und Nacht an seiner Statt darüber nachsannen, was der König zu tun und zu unterlassen habe. Sogleich schrieb er an den Kanzler und Feldmarschall Zamoyski: „Demetrius wird uns ein mächtiger Helfer gegen die Türken sein, Livland wird zur Ruhe kommen, Schweden wird uns wiedergewonnen werden, und obendrein eröffnet sich für uns ein ungeheures Handelsgebiet bis nach Persien und nach dem fernen Orient.“

Für alle erforderlichen Gelder sorgte der reiche Wojwode von Sandomir; aus seiner Kasse wurden die Truppen besoldet und ausgerüstet, und wenige Monate später überschritt Demetrius bereits an der Spitze einer ansehnlichen Armee die russische Grenze und jagte die schwachen Streitkräfte Boris Godunows vor sich her.

Mit Demetrius hielten auch die Jesuiten ihren neuerlichen Einzug nach Rußland. Auf dem Marsch über die endlosen Steppen ritten die Patres Czyrzowski und Sawicki neben dem Zarewitsch, berieten mit ihm die strategischen Pläne und feuerten die Truppen zu unentwegtem Vordringen an. Bald konnte Demetrius in Krasnoje Selo, nahe vor Moskau, zahllose Deputationen der mit der Herrschaft Boris Godunows unzufriedenen Russen empfangen und deren Ergebenheitsbeteuerungen entgegennehmen. In ganz Rußland hatte sich bereits der Glaube verbreitet, Gott zürne dem Usurpator Boris und habe daher dessen Opfer Dimitrij aus dem Grabe auferstehen lassen. Als dann Godunow während einer Audienz plötzlich von einem Blutsturz befallen wurde und binnen weniger Minuten starb, zweifelte niemand mehr daran, daß dies ein Gottesurteil gewesen sei, und so konnte Demetrius ungehindert in die heilige Stadt Moskau einziehen.

Hatte einst Boris Godunow seinen Regierungsantritt damit gefeiert, daß er die Witwe und den Sohn Iwans des Schrecklichen gefangennehmen und töten ließ, so verfügte jetzt der aus dem Grabe auferstandene Demetrius die Festnahme und Erdrosselung von Godunows Witwe und deren Sprößling. Somit

war über Rußlands Erde die Waage der Gerechtigkeit wieder ins Gleichgewicht gebracht worden.

Die feierliche Begrüßungsansprache beim Einzug des neuen Zaren in den Kreml hielt Pater Sawicki, die Rede bei der Thronbesteigung Pater Czyrzowski. Eine der ersten von Demetrius getroffenen Verfügungen bezog sich auf die Errichtung von Jesuitenkollegien, Seminarien und Kirchen im ganzen Reich. Als es dann galt, Marina, die Wojwodentochter aus Sandomir, nach Moskau zu geleiten, wurde diese ehrenvolle Mission dem Pater Sawicki anvertraut, und als der neue Zar die diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl aufnehmen wollte, ernannte er denselben Pater zum russischen Gesandten am Vatikan.

Demetrius wollte nichts unternehmen, ohne zuvor den Rat seiner getreuen Jesuiten eingeholt zu haben, doch mußte hierbei Vorsicht geübt werden, damit nicht etwa das orthodoxe russische Volk zu früh von der katholischen Gesinnung seines Zaren Kenntnis erhalte. Zu diesem Zweck äußerte Demetrius plötzlich einen unstillbaren Wissensdrang und richtete während einer offiziellen Audienz an die Patres folgende Ansprache: „Zwei Dinge sind für einen Monarchen besonders notwendig: die Kenntnis der Kriegskunst und eine gründliche Ausbildung in den Wissenschaften. Um mir diese letzteren Kenntnisse zu verschaffen, die ich bei meiner Herrschaft benötige, habe ich mich entschlossen, eure Hilfe in Anspruch zu nehmen.“

Aus nicht ganz klaren Gründen schien dem jungen Herrscher zur gerechten Ausübung seiner Macht besonders die Vertrautheit mit den Schriften des römischen Rhetorikers Quintilian erforderlich, und so verbrachten nun die Patres Czyrzowski und Sawicki täglich mehrere Stunden bei Demetrius, um alle Feinheiten von Quintilians „*Institutio oratoria*“ mit ihm durchzunehmen.

Damit niemand wegen dieser häufigen Zusammenkünfte des Zaren mit den Jesuiten Argwohn schöpfe, wurden von allem Anfang mehrere Bojaren als Zeugen zugezogen. Während aber das Interesse des Zaren für Quintilian von Tag zu Tag wuchs, erlahmte die Aufmerksamkeit der russischen Zuhörer, die von den lateinischen Texten, die hier erläutert wurden, ohnedies nicht ein Wort verstanden. So gewöhnten sich die Bojaren rasch daran, diese Unterrichtsstunden als eine Zeit des süßen Schlummers aufzufassen.



IWAN DER SCHRECKLICHE

Stich, 1580



DER „FALSCHER DEMETRIUS“

Stich, 1606



P. WILHELM LAMORMAINI
Beichtvater Ferdinands II.



KÖNIG JAKOB I.
von England

Der Teufel höfischen Argwohns freilich schlief nicht, und so kam es, daß ein Ubelwollender bald die Behauptung aussprenge, die Patres benützten ihr scheinbares Lehramt dazu, dem Zaren Ratschläge zur Ausrottung der althehrwürdigen orthodoxen Kirche zu erteilen. Die angeblichen Texte des Quintilian seien in Wirklichkeit eine Geheimsprache, mittels derer die Jesuiten sich, während die Bojaren schliefen, mit dem Zaren über die wichtigsten Regierungsangelegenheiten unterhielten.

In vielen orthodoxen Herzen flammte jetzt der alte Haß gegen die römische Kirche wieder auf und wendete sich auch gegen Demetrius, den Schützling und ergebenen Diener der katholischen Geistlichkeit. Eines Morgens wurde in der ganzen Stadt Sturm geläutet, die Leibwache ging gewohnheitsmäßig auf die Seite der Empörer über, und Demetrius, der, von Zimmer zu Zimmer irrend, vergebens zu flüchten versucht hatte, wurde festgenommen, beschimpft und niedergeschossen, sein Leichnam durch zahllose Schwerthiebe zerstückelt.

Von jetzt an nannte man den einst mit Begeisterung aufgenommenen „Zarensohn“ nicht mehr anders als den „falschen Demetrius“; er sei, erzählte man nun, in Wirklichkeit ein entlaufener Mönch namens Grischka Otrepjew gewesen und habe sich zum Werkzeug für die teuflischen Pläne des Papstes, der Jesuiten und des Königs von Polen machen lassen. Ein wahres Glück, daß echte russische Männer dieser Schmach und Schande rechtzeitig ein Ende bereitet hatten!

Glück und Ende der „Jesuitenkönige“

Die Macht der Jesuiten im Kreml war somit wieder zu Ende; in Polen jedoch dauerte auch nach dieser unglückseligen Unternehmung ihr politischer Einfluß nicht allein fort, er sollte vielmehr erst jetzt seinen eigentlichen Höhepunkt erlangen.

Zwar erwies sich König Ladislaus der Vierte, der Nachfolger Sigismunds, den Patres nicht sehr wohlgesinnt und bemühte sich sogar, deren Macht einzudämmen; bald aber gab er den vergeblichen Kampf wieder auf, und als dann gar sein jüngerer Bruder Johann Kasimir den Thron bestieg, hatten die Patres allen Grund zu triumphieren.

Denn Johann Kasimir war in Rom erzogen worden, hatte von frühester Jugend ganz im Bann der Jesuiten gestanden und war schließlich selbst in die Gesellschaft Jesu eingetreten.

Er hatte freilich durch Übernahme der Kardinalswürde, durch Besteigung des polnischen Thrones und durch seine Heirat mit der Witwe seines Bruders offiziell die Ordenszugehörigkeit eingebüßt, im Herzen aber blieb er doch ein treuer Jesuit und trachtete, in allem den Interessen der Gesellschaft förderlich zu sein.

Dennoch bedeutete die Herrschaft des „Jesuitenkönigs“ Johann Kasimir zuletzt einen jähen Abstieg für die jesuitische Macht in Osteuropa. Denn dieser Herrscher betrieb von allem Anfang nach außen und nach innen eine höchst ungeschickte Politik; er entfremdete sich durch mehrere törichte Maßnahmen seinem eigenen Volke und ließ sich auf kriegerische Unternehmungen gegen Schweden und Rußland ein, die mit schweren Niederlagen und mit der Abtretung wertvoller Provinzen endeten. Diese Fehlschläge nötigten ihn schließlich im Jahre 1668 zur Abdankung, und damit endete zugleich die Herrschaft jener Dynastie Wasa, die während ihrer achtzigjährigen Regierungszeit in Polen den Jesuiten stets treu ergeben gewesen war.

Ähnlich abenteuerlich wie in Rußland und Polen gestaltete sich auch in England die kurze Herrschaft der Jesuiten. Nachdem sie dort anderthalb Jahrhunderte hindurch, zuerst unter den Tudors und dann unter den Stuarts, als Verschwörer und Aufrührer gekämpft hatten, fanden sie nun in den achtziger Jahren des siebzehnten Jahrhunderts an Jakob dem Zweiten ein williges Werkzeug für ihre Pläne.

Schon Jakobs Vorgänger Karl der Zweite hatte zwar zu seinen Lebzeiten die Jesuiten verfolgen und verurteilen lassen, sich dann aber, ehe er die Augen für immer schloß, auf dem Sterbebett zum römischen Glauben bekehrt. Jakob der Zweite jedoch war von jeher ein überzeugter Katholik gewesen und hegte für den Jesuitenorden eine besondere Zuneigung.

Freudig wußte jetzt Pater Ruga zu melden, der neue König habe ihm feierlich erklärt: „Ich bin ein Sohn der Gesellschaft Jesu“, und auch die Königin habe alsbald hinzugefügt: „Und ich bin ihre Tochter!“ Die Patres des Lütticher Kollegs konnten damals hoffnungsfroh an ihre Brüder in Freiburg berichten, König Jakob habe sich der Gesellschaft Jesu affiliieren lassen und das Versprechen abgegeben, sein Reich mit Hilfe der Jesuiten zum Katholizismus zurückzuführen.

Hatten sich die in England wirkenden Patres bis dahin mit tausend Verkleidungen den Nachforschungen der Polizei

entziehen müssen, so saßen sie jetzt in ihrer grünscharzen Ordenstracht bei Hof und lenkten die Geschicke des Reiches nach ihren Absichten. Der Jesuitenpater Petre wurde zum allmächtigen Ratgeber Jakobs des Zweiten, der ihn zum Mitglied des geheimen Staatsrates ernannte. „Von allen üblichen Ratgebern, die Zugang zum königlichen Ohre hatten“, sagt Macaulay, „hat wohl der Jesuit Petre den größten Anteil an dem Ruin des Hauses Stuart gehabt.“

Der König begab sich in vollem Hofstaat zur katholischen Messe, empfing den päpstlichen Nuntius feierlich bei Hof, entließ zahlreiche Katholiken aus den Gefängnissen, besetzte alle freiwerdenden Ämter mit Männern katholischer Gesinnung und trug sich sogar mit der Absicht, die Universitäten von Oxford und Cambridge, die stärksten Bollwerke des anglikanischen Glaubens, gewaltsam zu katholisieren; im Savoy-Gebäude von St. James eröffneten die Jesuiten mit allem Pomp ein Kolleg. So schien England jetzt auf dem besten Wege, zu einem wichtigen Stützpunkt der römischen Weltpolitik zu werden.

Nur ein Umstand beunruhigte die katholische Partei auf das tiefste: Der König hatte keinen Sohn, seine beiden Töchter aber waren mit protestantischen Prinzen vermählt und selbst protestantisch gesinnt. „Wenn der König“, schrieb damals Pater Ruga, „keine legitime männliche Nachkommenschaft besitzt, dann kann niemand wissen, was nach seinem Tode geschehen wird, und wie die Katholiken inmitten einer so großen Zahl von Häretikern weiterbestehen sollen; kommen doch ungefähr zwanzig Ketzler auf einen Katholiken. O wie notwendig ist es, unseren Herrn anzuflehen, daß er das Nötige vorkahre!“

Schon erwogen die besorgten Patres am Hofe von Whitehall den Plan, ob Jakob nicht die Entscheidung über die Thronfolge in die Hände Ludwigs des Vierzehnten legen solle, „da es für die katholischen Engländer besser wäre, Vasallen des Königs von Frankreich zu sein als Sklaven des Teufels“. Da wurde dem König endlich ein Sohn geboren.

Dieses freudige Ereignis schien den Fortbestand der katholischen Macht in England zu sichern, aber in Wahrheit geschah auch hier, was in Rußland und in Polen geschehen war: Der anscheinende Triumph führte geradeswegs zum Zusammenbruch der jesuitischen Hoffnungen. Denn der Umstand, daß der König jetzt einen Thronerben besaß, vernichtete

die letzten Hoffnungen der Anglikaner und stachelte diese zum erbittertsten Widerstand gegen Jakob und seine katholikenfreundliche Politik an.

Zugleich aber entstand den Gegnern der Jesuiten in dem Hofklatsch eine gefährliche Waffe, der gegenüber selbst der einflußreiche Staatsrat Petre und der Nuntius ohnmächtig waren. Dieser Klatsch behauptete nichts Geringeres, als daß es sich bei der Niederkunft der Königin um eine von den Jesuiten inszenierte Kindesunterschlebung gehandelt habe. Man tuschelte, der König sei schon zu alt, um überhaupt noch Nachkommen haben zu können, man verwies auf den verdächtigen Umstand, daß die Königin während ihrer angeblichen Schwangerschaft keiner einzigen Protestantin gestattet habe, ihren Leib zu berühren, und man nahm schließlich an der auffallenden Größe des Kindes Anstoß, das gleich nach der „Geburt“ so ausgesehen habe, als sei es bereits mehrere Wochen alt. Zuletzt erzählte man sich in ganz London, die Jesuiten hätten eine Nonne geschwängert und so jenem Wesen zum Dasein verholfen, das nunmehr als Erbe der englischen Krone ausgegeben werde. Pamphlete mit dieser Behauptung zirkulierten überall im Lande und wurden sogar in das königliche Schloß zu Whitehall praktiziert.

Nicht zuletzt unter dem Einfluß solcher Klatschereien fiel das englische Volk in Scharen von König Jakob ab und wendete sich dem Prinzen von Oranien, dem Gatten der Königstochter Maria, zu; dieser schien als eifriger Calvinist der geeignete Mann, mit dem „papistischen Unwesen“ ein Ende zu machen.

So kam es zu jener „Glorreichen Revolution“, die dem König Jakob und mit ihm der Dynastie Stuart die englische Krone kostete. Wilhelm von Oranien erschien mit einer Armee in England, die Truppen Jakobs gingen zum größten Teil auf seine Seite über, und der König mußte in einem elenden Boot nach Frankreich entfliehen. Das englische Parlament aber faßte den feierlichen Beschluß, der König, der bemüht gewesen sei, die Verfassung umzustürzen, und der „auf den Rat von Jesuiten und anderen Personen“ die Grundgesetze verletzt habe, sei dadurch des Thrones verlustig gegangen. Wilhelm von Oranien wurde zum König proklamiert, und damit war die jesuitische Macht in England kläglich zusammengebrochen.

Gegenüber diesen schweren Enttäuschungen wog der Erfolg nur leicht, den die Jesuiten einige Jahrzehnte vorher durch

die Bekehrung der Königin Christine von Schweden erzielt hatten. Die Tochter Gustav Adolfs, die schon frühzeitig ein brennendes Interesse für Wissenschaft und Religion empfunden hatte und an deren Hof sich Philosophen vom Range eines Descartes versammelten, war durch die Freundschaft mit dem portugiesischen Jesuiten Antonio Macedo für den katholischen Glauben gewonnen worden und hatte sich von dem Ordensgeneral einige gelehrte Patres erbeten, um sich mit diesen eingehend in die Dogmen der römischen Kirche vertiefen zu können. Im Jahre 1655 trat sie offen zum Katholizismus über.

Wohl war es ein großer moralischer Triumph für die Jesuiten, daß nun die Tochter Gustav Adolfs in den Schoß der allein-seligmachenden Kirche zurückgekehrt war, doch da Christine vor ihrer Konversion auf den schwedischen Thron hatte verzichten müssen, zog dieses Ereignis keine weiteren politischen Folgen nach sich.

Im Kampf mit der deutschen Reformation

„Überall wissen die Jesuiten sich einzunisten“, klagt ein protestantisches Pamphlet aus dem sechzehnten Jahrhundert. „Wie sie auf dem Predigtstuhl das Volk zur Abgötterei verführen, in den Schulen die arme Jugend dem Moloch opfern, so schleichen sie in den Häusern herum, hängen sich vornehmen und geringeren Standespersonen an, geben Brot und andere Nahrung zur Verführung der Armut, kurzum, wo was zu erschleichen ist, da findest du bei jedweder Gelegenheit und in jeglicher Kleidung den Jesuiten.“

Als die ersten Patres aus der Gesellschaft Jesu in Deutschland auftauchten, da schien es, als stehe der vollkommene Sieg der Reformation unmittelbar bevor; waren doch bereits neun Zehntel der Bevölkerung zum Protestantismus übergetreten. Die katholische Kirche aber, mit ihrer zerrütteten Organisation und ihren demoralisierten Priestern, konnte offenbar der weiteren Ausbreitung der neuen Lehre kaum mehr einen ernstlichen Widerstand entgegensetzen, und so erwartete man in Rom selbst für die nächste Zeit den gänzlichen Abfall Deutschlands von der katholischen Kirche.

Anfangs hätte wohl kaum jemand gerade in den Jesuiten, die so bescheiden und still auftraten und sich mit ganz untergeordneten Arbeitsleistungen zufriedenzugeben schienen, jene Macht erblickt, an deren überlegener Organisation der weitere

Fortschritt des Protestantismus scheitern sollte. Peter Faber, der sich im Jahre 1540 als Begleiter des kaiserlichen Orators Ortiz zu dem Religionsgespräch nach Worms begeben hatte, beschränkte sich darauf, hier und dort vor Studenten, Priestern und Domherren zu predigen, ihnen die Exerzitien zu erteilen, Arme mit Almosen zu beschenken und in den Spitälern die Kranken zu pflegen, und ebenso verhielten sich die Patres Le Jay, Bobadilla und deren weitere jesuitische Nachfolger.

Aber gerade durch ihren unaufdringlichen Eifer und ihre geräuschlose Tätigkeit vermochten sie bald eine Anzahl von schwankend gewordenen Klerikern und Weltleuten wieder zu überzeugten Katholiken zu machen. „Den Exerzitien, welchen sich viele von den Deutschen unterzogen“, konnte Peter Faber nach Rom berichten, „ist beinahe alles das Gute zu verdanken, das später in Deutschland geschehen ist.“ Ihre Fürsorgetätigkeit für die Kranken, Gefangenen und Armen wieder verschaffte ihnen die Sympathien des Volkes, das seit langem nicht mehr gewohnt war, katholische Priester mit Werken der Nächstenliebe beschäftigt zu sehen.

Die Jesuiten hatten auch von allem Anfang richtig erkannt, daß ein erfolgreicher Kampf gegen die Reformation nur dann in Angriff genommen werden könne, wenn erst einmal die Zustände innerhalb des katholischen Klerus gebessert sein würden. „Es ist nicht so“, schrieb damals Peter Faber, „daß die Lutheraner durch die Scheingründe ihrer Lehren so viele Völker zum Abfall von der römischen Kirche gebracht hätten; die größte Schuld an dieser Entwicklung trifft vielmehr unsere Geistlichkeit selbst. Gebe Gott, daß sich in dieser Stadt Worms auch nur zwei oder drei Priester fänden, die nicht in unerlaubten Verbindungen oder in anderen, öffentlich bekannten Lastern lebten!“ So traten die Jesuiten in Deutschland zunächst nicht als Streiter gegen den Protestantismus, sondern als Reformatoren der katholischen Priesterschaft auf.

Als sie dann später langsam auch zum direkten Kampf gegen die protestantische Lehre übergingen, enthielten sie sich noch lange Zeit jeder aufreizenden Polemik. „Wir müssen mit dem beginnen, was die Herzen einander näherbringt, nicht aber mit Dingen, die zum Streite führen!“ dies war die Parole, unter der die Jesuiten ihre Aktion begannen. Ignatius selbst hatte seinen ersten nach Deutschland entsandten Jüngern mehrfach eingeschärft, sie sollten „dem Ketzertum mit Sanftmut und Bescheidenheit begegnen“.

„Ihre Verteidigung des apostolischen Stuhls und Ihr Bemühen, das Volk in Gehorsam gegen diesen zu erhalten“, heißt es in jenen Instruktionen Loyolas, „soll nie so weit gehen, daß Sie sich unüberlegt ereifern und als Papisten verschrien werden; dadurch würden Sie sich nur um das allgemeine Vertrauen bringen . . . Versuchen Sie, sich mit den gegnerischen Führern und mit jenen, die unter den Häretikern oder zweifelhaften Katholiken den meisten Einfluß haben, anzufreunden und sie mit Klugheit und Liebe von ihrem Irrtum loszulösen . . .“

Von dieser Erkenntnis, daß der Protestantismus in Deutschland zunächst mit Freundlichkeit bekämpft werden müsse, zeugen auch die Briefe der ersten Jesuitenmissionare selbst: „Wer den Irrgläubigen heutzutage nützlich sein will, muß sich vor allem durch große Liebe zu ihnen auszeichnen und alle Gedanken aus seiner Seele verbannen, welche irgendwie die Achtung für diese Menschen vermindern könnten. Sodann müssen wir versuchen, ihr Herz und ihren Willen zu gewinnen, so daß auch sie uns lieben und eine gute Meinung von uns bekommen. Wir werden dies leicht erreichen, wenn wir freundlich mit ihnen verkehren und ohne allen Streit nur das berühren, worüber Einigkeit zwischen uns herrscht.“

Noch in anderer Hinsicht bewiesen die Jesuiten bei ihrem Vorgehen gegen den deutschen Protestantismus hohe politische Reife. Während sie in Verkennung der wirklichen Situation im anglikanischen Staatskirchentum bloß die tückische Bosheit der Könige, im französischen Gallikanismus lediglich die ehrgeizigen Eifersüchteleien einiger Parlamentsadvokaten und Universitätsprofessoren erblicken wollten, erfaßten sie in Deutschland sogleich, wie eng der Abfall des Volkes von der römischen Kirche mit dem Erwachen des deutschen Nationalbewußtseins verknüpft sei.

Sie verstanden von allem Anbeginn, daß die deutsche Sprache die mächtigste Feste des Protestantismus darstellte: Das Volk, das deutsche Predigten hörte, die deutsche Bibel las und deutsche Kirchenlieder sang, verlor dadurch allein schon den inneren Zusammenhang mit Rom, und die nationale Literatur, die eben damals im Gefolge der Reformation aufgeblüht war, löste vollends die Verbindung Deutschlands mit der lateinischen Kultur der katholischen Kirche.

Peter Canisius, den Peter Faber für den Orden gewonnen hatte und der dann zum Begründer der Jesuitenkollegien in

Wien, Ingolstadt, Prag und Freiburg werden sollte, hat dieser Erkenntnis zuerst Rechnung getragen und ist gerade deshalb zum erfolgreichsten Kämpfer für die katholische Sache in Deutschland geworden. Er begriff, daß das Ringen zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht zuletzt ein Kampf um die Macht der Druckerpresse sei, und daß der Sieg jener Partei zufallen werde, die sich eine entsprechend wirksame Propagandaliteratur zu schaffen wisse. Denn in Deutschland gelte, wie Canisius einmal schrieb, „ein Schriftsteller mehr als zehn Professoren“. Deshalb empfahl er die Einrichtung eines besonderen jesuitischen Schriftstellerkollegiums, das sich mit der Herstellung der erforderlichen Agitationsliteratur in deutscher Sprache beschäftigen sollte.

Er selbst entfaltete eine erstaunliche schriftstellerische Fruchtbarkeit, indem er Katechismen der katholischen Glaubenslehre für jede Altersstufe und für jeden Bildungsgrad verfaßte. An diesen Büchern feilte und verbesserte er bis zu seinem Tode, um „nach Forderung der Zeit die Sache nicht allein kürzer, sondern auch deutlicher vorzubringen“.

Der wichtigste Faktor für die beginnende Rekatholisierung Deutschlands war jedoch die von den Jesuiten geleistete Unterrichtstätigkeit. In fast allen bedeutenderen Städten des Reiches eröffneten sie in rascher Folge Kollegien, deren vorzügliche Lehrerfolge selbst von den Protestanten anerkannt werden mußten.

Fromme Unterweisung in den geistlichen Übungen, mahrender Zuspruch an den verweltlichten Klerus, Milde und Freundlichkeit gegen die Protestanten, Katechismusunterricht und zahlreiche Schulgründungen: das waren die Mittel, mit denen die Jesuiten die Gegenreformation in Deutschland in Angriff nahmen.

Als die Protestanten endlich des großen Erfolges inne wurden, den die Gesellschaft Jesu eben mit dieser stillen, unansehnlichen Wirksamkeit erzielten, da glaubten sie, in den Exerzitien, durch die so viele weltliche und geistliche Männer wieder für die katholische Kirche gewonnen worden waren, ein „wahres Teufelswerk“ erblicken zu müssen, dazu bestimmt, die „unglücklichen Opfer“ zu berauschen, zur Abschwörung Gottes zu verführen und „geradeswegs den Klauen Satans zu überliefern“. Der Eifer der Jesuiten, den Lebenswandel des Klerus zu verbessern, wurde als „Scheinheiligkeit“ bezeichnet, und die Freundlichkeit der Patres erschien den Protestanten

als „gemeine, höllische List“. In der Schriftstellerei der Jesuiten aber sahen sie die gefährliche Waffe von „Seelenmördern“.

„Der Türke hauet mit dem Säbel nach den Köpfen“, schreibt in jenen Tagen der lutherische Theologe Wiegand über Canisius, „und ist niemand, der sich nicht davor entsetzt... Aber dieser Seelenmörder hat mit dem Buche sein Schwert gewetzt und gezücket, da er hauet nach den Seelen, dieselben ewig zu morden und dem Teufel zu einem Beutpfennig in die ewigen höllischen Feuerflammen zu überschicken...“

In der ersten Zeit war auch die jesuitische Kontroversenliteratur noch streng darauf bedacht gewesen, den „freundlichen Ton“ stets zu bewahren. Als der Ordensgeneral Aquaviva einmal erfuhr, daß einer der Patres eine gehässige Schrift gegen Luther verbreite, untersagte er ihm dies mit der Begründung, durch eine zu bittere und beißende Polemik entstehe nur für den Orden selbst Schaden. „Auch will sich dies für uns nicht geziemen, da wir durch Bescheidenheit und mit solider Lehre, nicht aber mit Schmähungen und Beschimpfungen kämpfen sollen.“ Bald zeigte es sich aber, daß der eigentümliche Charakter des deutschen Glaubensstreites auch schärfere Töne erforderlich machte, denn immer mehr wurde es in deutschen Landen Sitte, die Festigkeit seiner religiösen Überzeugungen durch Beschimpfungen des Gegners zum Ausdruck zu bringen.

Gemäß ihrem stets geübten Prinzip der Anpassung an die gegebenen Verhältnisse verstanden es alsbald auch die bis dahin so friedfertigen Patres, andere Saiten aufzuziehen. Nachdem die „Waffe der Höflichkeit“ in den ersten Jahrzehnten ihren Dienst getan hatte, wurde nun die „Waffe der Grobheit“ hervorgeholt und in reichlichem Maße angewendet. Schrieben etwa die Lutheraner, die Jesuiten seien „die allerärgsten und abgefeimtesten Verräter und Verfolger Christi, die rechten höllischen Frösche“, so antworteten die Jesuiten wieder, die Protestanten seien „Katzen und Wölfe zugleich und zerreißen sich auch untereinander wie Katzen und Wölfe und müssen derhalben mit allem Schimpf belegt werden, so sie doch ohnehin aus der Hölle herkommen“.

Es war nicht immer leicht, auf dieselbe Stufe geistloser Derbheit hinabzusteigen, auf der die protestantische Polemik zu jener Zeit stand, behaupteten doch die Lutheraner, die Münchner Jesuiten hätten Knaben geschändet und in ihrer

Kirche eine Anzahl Jungfrauen ermordet; von Kardinal Bellarmin, dessen Kontroversenschriften den Ingrimm der protestantischen Theologen auf sich zogen, wurde erklärt, er habe „stetig auf der Streu stehen gehabt vier artliche Geißen, die er zu seinem Willen gebraucht und dieselben jedesmal mit den allerköstlichsten Geschmeiden, Edelsteinen, Silber und Gold geziert vor sich bringen lassen“.

Aber auch die „höflichen“ Patres verstanden es auf das trefflichste, in dem allgemeinen Schmähkonzert des großen Glaubenskampfes ihre Stimme kräftig ertönen zu lassen und gegen die Protestanten mit ebensolchen barbarischen Kraftausdrücken zu Felde zu ziehen, wie diese sie in ihrer Polemik gegen die römische Kirche anzuwenden pflegten.

Zum Zielpunkt der jesuitischen Grobheiten wurde natürlich vor allem die Person Luthers; die Patres Keller, Vetter, Forer und Gretser, die „Spezialisten für unflätiges Geschimpfe“, welche die Jesuiten jetzt bereits ausgebildet hatten, konnten sich in Schilderungen von Luthers sittenlosem Lebenswandel nicht genügen. Heinrich Dionysius und Franz Costa wieder beeilten sich, in ihrer „Zensur“ die Todesstrafe für hartnäckige Ketzer zu fordern, indem sie meinten, man hätte schon vor vierzig Jahren Luther und seine Anhänger hinrichten sollen. Auch der Ingolstädter Jesuit Mayrhofer lehrte in seinem „Predikantenspiegel“, die Tötung von Protestanten sei „nicht mehr wider die Billigkeit, als wenn einer sage, die Dieb“, die Münzfälscher, die Totschläger, die Aufrührer könne und solle man am Leben strafen“.

Die Jesuiten im Dreißigjährigen Kriege

Hatten die Patres solcherart mit Exerzitien, Katechismen und Kollegien, mit Höflichkeit sowohl als auch mit Grobheit versucht, dem reißenden Verfall des katholischen Glaubenslebens in Deutschland Einhalt zu tun, so setzte zugleich auch jene Gegenreformation der Jesuiten an den Fürstenhöfen ein, welche bald das Schicksal Europas für lange Zeit in erheblichem Maße beeinflussen sollte. Hier war die Aufgabe, die sich den Jesuiten darbot, freilich die heikelste.

Denn die seit dem Mittelalter unablässig fortschreitende Entwicklung der europäischen Staaten und ihrer wechselseitigen Interessen hatte jetzt bereits dahin geführt, daß die Politik der weltlichen Machthaber zu einem chaotisch-wuchernenden Wirrwarr einander scheinbar widersprechender Aktionen,

Bündnisse und Gegnerschaften geworden war. So mußte es immer schwieriger werden, gegenüber diesem unübersehbaren, regellosen Durcheinander von Machtbestrebungen aller Art die geradlinige und starre Politik der römischen Kirche durchzusetzen, die noch immer auf die Verwirklichung der päpstlichen Universalmonarchie gerichtet war und nur das eine Ziel kannte, alle katholischen Reiche der Welt zu einem geschlossenen Vorgehen gegen die Feinde des Papsttums, gegen Türken und Protestanten, anzuspornen.

Während aber die Kurie in allen erdenklichen Situationen einen solchen Zusammenschluß der gesamten katholischen Welt anstrebte und jedes Bündnis mit „Heiden“ und „Ketzer“ auf das tiefste verabscheute, wurden die Kaiser und Könige oft genug durch die Hoffnung auf augenblickliche Vorteile dazu veranlaßt, sich ohne Rücksicht auf religiöse Bedenken mit jenen Mächten zusammenzuschließen, mit denen sie gerade gemeinsame Interessen hatten.

Bisweilen erschien es ihnen auch zum Zweck der Verteidigung gegen äußere Feinde angezeigt, sich mit den Protestanten ihrer eigenen Länder zu verständigen, selbst wenn dies konfessionelle Zugeständnisse erforderlich machte. So mußte sogar die Politik gut katholischer Fürsten mehr als einmal mit den Grundsätzen des Heiligen Stuhles arg in Konflikt geraten.

Dies trat besonders deutlich in Deutschland zutage, denn dort waren der Kaiser und die wenigen der römischen Kirche treu gebliebenen Reichsfürsten fast niemals imstande, die Verfolgung ihres Vorteils mit den von der Kurie ausgegebenen Richtlinien ganz in Einklang zu bringen. Hatte etwa Kaiser Karl der Fünfte in den Anfangszeiten der Reformation noch, den Wünschen Roms gemäß, versucht, die Lehre Luthers einfach zu unterdrücken, so ließ er von diesem Unterfangen doch sofort ab, als es galt, sich der Geld- und Waffenhilfe der protestantischen Reichsfürsten für den Krieg gegen Frankreich zu versichern.

Ähnlich wie dem Kaiser erging es auch den katholischen Landesherren: Wann immer sie für ihre Maßregeln die verfassungsmäßige Zustimmung der protestantischen Stände benötigten, waren sie gezwungen, diese immer von neuem durch religiöse Konzessionen zu erkaufen.

In allen solchen Fällen hatten jetzt die Jesuiten einzugreifen. Ihre Aufgabe war es, in der äußeren Politik Konflikte zwischen katholischen Mächten nach Möglichkeit zu

verhindern, im Inneren aber einerseits den Kaiser von einem weiteren Zurückweichen vor den protestantischen Reichsfürsten zurückzuhalten und andererseits die wenigen katholischen Landesherren zu einer energischeren Haltung gegenüber ihren Ständen anzueifern.

In der Wahl der Mittel, deren die Jesuiten sich zu diesem Ende bedienten, läßt sich die gleiche Anpassung an das jeweilige Erfordernis und die gleiche vorsichtige Klugheit beobachten, welche sie bei fast allen ihren Aktionen in Deutschland an den Tag legten. Nur ein einziger Jesuit verstieß gegen diesen Grundsatz des Ordens; es war Bobadilla, einer der ersten Jünger Loyolas.

Als im Jahre 1555 Karl der Fünfte im „Augsburger Religionsfrieden“ den Protestanten die Gleichberechtigung mit den Katholiken einräumte, erhob Bobadilla, noch immer beherrscht von jenem Geist romantischer Schwärmerei, den die anderen Ordensbrüder längst abgelegt hatten, hiergegen öffentlich Einspruch, indem er erklärte, der Kaiser sei zu so weitgehenden Zugeständnissen an die Ketzler nicht berechtigt gewesen.

Dieses pathetische, lärmende Auftreten führte alsbald zu einem völligen Mißerfolg: Der Kaiser ließ Bobadilla kurzerhand verhaften und ausweisen. Ignatius aber war über das veraltete und unpraktische Vorgehen seines Jüngers, von dem er eine arge Gefährdung der weiteren jesuitischen Wirksamkeit in Deutschland befürchtete, auf das äußerste erzürnt und wollte Bobadilla, als dieser nach seinem Rückzug aus Deutschland in Rom ankam, überhaupt nicht empfangen.

Jener erste Mißgriff sollte aber auch der letzte bleiben; fortan wußten sich die Jesuiten stets die Freundschaft und das Vertrauen der katholischen Fürsten zu erwerben. Dies gelang ihnen bereits bei dem römischen König Ferdinand, dem Bruder Kaiser Karls. Dieser hatte erst Bobadilla und dann Le Jay sehr wohlwollend aufgenommen, um sich schließlich besonders mit Canisius anzufreunden. Diesen Umstand wußte die Kurie trefflich auszunützen, als nach der Abdankung Karls des Fünften die Gefahr bestand, daß Ferdinand seine Wahl zum Kaiser durch große Zugeständnisse an die protestantischen Kurfürsten erkaufen würde. Alsbald wurde Canisius zu Ferdinand geschickt und setzte ihm dermaßen mit Ermahnungen zu, daß Ferdinand ihm einen feierlichen Eid ablegte, er wolle dem Papst in allem gehorsam sein und den Ketzern nicht nachgeben.

Als sodann in Maximilian dem Zweiten ein Kaiser zur Regierung kam, der offen mit den Protestanten sympathisierte, beschloß die besorgte Kurie, den Jesuiten Franz Rodriguez nach Wien zu entsenden, damit dieser dem Kaiser ins Gewissen rede. Rodriguez mußte sich aber davon überzeugen, daß bei Maximilian so gut wie nichts auszurichten sei, machte sich hierauf an dessen Gemahlin heran und wußte diese mit glühendem katholischen Glaubenseifer zu erfüllen, so daß der Kaiser doch wenigstens indirekt von einer allzu reformationsfreundlichen Politik abgehalten wurde.

Unter Rudolf dem Zweiten wieder waren es die Patres Maggio und Scherer, die es sich angelegen sein ließen, den lethargischen und willenslosen Monarchen zu einer energischeren Haltung gegen die Protestanten zu veranlassen. Die beiden Jesuiten verfaßten eine Denkschrift und hielten dem Kaiser darin seine Pflicht vor, den weiteren Fortschritten der Reformation ein Ziel zu setzen. Wirklich erließ der Kaiser wenige Tage nach der Überreichung dieser Denkschrift einen Befehl, durch welchen die protestantische Religionsübung in Wien untersagt wurde.

Mit ähnlichem Erfolg wirkten die Jesuiten an den Höfen der katholischen Landesfürsten. Erzherzog Karl von Steiermark war durch seine Geldnöte gezwungen gewesen, den protestantischen Ständen so große Zugeständnisse zu machen, daß die katholische Religion nahezu völlig aus Graz verdrängt worden war. Nun verschafften die Jesuiten dem Erzherzog, um ihn von dem guten Willen seiner Stände unabhängig zu machen, reichliche Hilfgelder aus Rom, worauf Karl sogleich den protestantischen Jugendunterricht verbieten ließ, die Grazer Universität den Jesuiten übergab und eine große Anzahl protestantischer Prediger aus dem Lande verjagte.

Auch in Bayern hatte die katholische Kirche es vor allem den Jesuiten zu verdanken, wenn Herzog Albrecht der Fünfte mit großer Strenge gegen das Luthertum vorging und aus seinem Lande eine der stärksten Festen des Katholizismus machte. Bald konnten die Patres mit Genugtuung davon sprechen, daß München auf dem besten Wege sei, ein „deutsches Rom“ zu werden.

Trotz ihrer vielen erfolgreichen Interventionen hätten die Jesuiten ihre eigentlichen Ziele dennoch kaum jemals verwirklichen können, wenn sie ihre Tätigkeit auch weiterhin bloß auf sporadische diplomatische Aktionen beschränkt

hätten; der ganze Charakter der ihnen gestellten Aufgabe erforderte vielmehr eine beharrliche, dauernd wirksame Beeinflussung der Fürsten. Denn der langwierige und wechselvolle historische Prozeß, der sich in diesen Jahren in Deutschland vollzog, gebär stets neue verwickelte Situationen und machte immer wieder entscheidende Beschlüsse der Herrscher erforderlich. Mochte es dem Jesuitenpater gelungen sein, den Fürsten von einer Nachgiebigkeit gegen die Protestanten zurückzuhalten, so konnte schon bei der nächsten Gelegenheit, wenn der Jesuit abgereist war, eine neue Lage entstehen, die den hohen Herrn bewog, doch wieder einen der römischen Politik nicht genehmen Schritt zu tun. Nur wenn die Patres imstande waren, die Fürsten jederzeit in allen Situationen zu beeinflussen und zu leiten, konnte ein wirklicher Erfolg der katholischen Sache erhofft werden.

In der Institution der Beichte ergab sich nun ein Mittel, um der diplomatischen Tätigkeit der Jesuiten Dauer und damit erst die rechte Wirksamkeit zu verleihen. Bis dahin hatte die Beichte freilich auch bei gekrönten Häuption nichts mit den Staatsgeschäften zu tun gehabt, sie hatte vielmehr bloß dazu gedient, dem Fürsten als sündigen Menschen die Gelegenheit zur seelischen Reinigung zu geben; die Aufgabe des Gewissensrates war es allein gewesen, sein Beichtkind durch Rat und Zuspruch von sittlichen Verfehlungen zurückzuhalten und ihm die Bahn eines gottgefälligen Lebens zu weisen.

Jetzt aber, in den Tagen der großen Glaubensspaltung, ergab sich ganz von selbst ein enger Zusammenhang zwischen Beichte und Politik, denn in den Augen des katholischen Priesters mußte der Abfall von der Kirche als die ärgste aller Sünden, die Rettung vor dem „Ketzerium“ zugleich als die Rettung vor dem ewigen Höllenfeuer erscheinen. So hielt es der Beichtvater geradezu für seine höchste religiöse Pflicht, den Herrscher auch von solchen politischen Handlungen abzuhalten, die einer Förderung der „Ketzerie“ gleichkamen.

Dadurch aber, daß die jesuitischen Beichtväter an den Fürstenhöfen nunmehr die Politik zu einer Angelegenheit des Gewissens machten und jede Verständigung mit den Protestanten mit todeswürdiger Sünde identifizierten, bekamen sie zugleich mit der Leitung des fürstlichen Gewissens in bedeutendem Maße auch die Führung der Staatsgeschäfte in die Hand.

So kam es, daß, obgleich Ignatius und seine ersten Nach-

folger im Generalat anfangs noch manche Bedenken gegen die Übernahme des Hofbeichtigeramtes durch Mitglieder des Ordens gehegt hatten, die Gesellschaft Jesu doch auf die Dauer dieses wichtigen Mittels nicht entraten wollte. Durfte man eine Stellung ausschlagen, von welcher aus die auf das schwerste gefährdete Kirche, das Reich Christi auf Erden, am wirksamsten verteidigt werden konnte? Erleichtert wurde den Jesuiten der Entschluß, sich als Beichtväter an den Höfen zu betätigen, noch durch den Umstand, daß sie es gar nicht nötig hatten, sich um dieses Amt zu bewerben, daß vielmehr die katholischen Fürsten Deutschlands selbst unausgesetzt von der Ordensleitung jesuitische Gewissensräte erbaten.

Als Beichtväter an den deutschen Höfen verfochten die Jesuiten vor allem eifrigst die These, daß der Fürst das gute Recht habe, nach Gutdünken über das Bekenntnis seiner Untertanen zu verfügen, und sie wußten dies mit ihrer gewohnten wissenschaftlichen Gründlichkeit durch zahlreiche Zitate aus den Kirchenvätern und den alten Rechtslehrern zu belegen. Wenn Bellarmin, Suarez und Mariana die unantastbare Souveränität des Volkes auf das geistvollste bewiesen hatten, so verstand jetzt der Münchner Jesuit Contzen in einem zehnbändigen gelehrten Werk das Gegenteil genau ebenso zwingend darzutun.

Freilich konnten die Jesuiten sich hierbei auch auf eine ganze Anzahl von Reichsgesetzen berufen, die den Grundsatz „Cuius regio, eius religio“ statuiert hatten und den Landesherren ausdrücklich das Recht zusprachen, ihre Untertanen mit Gewalt zur Annahme der den Fürsten genehmen Religion zu zwingen; auch durften sie darauf hinweisen, daß ja die protestantischen Fürsten dieses Recht ausgiebig dazu benutzten, in ihren Ländern den Katholizismus zu unterdrücken.

Zuerst gewannen die Jesuiten in München politischen Einfluß, denn schon Herzog Wilhelm der Fünfte pflegte in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts sämtliche wichtigeren politischen Angelegenheiten stets mit seinem Beichtvater Mengin zu beraten. Der Herzog ließ auch seinen Sohn und Thronerben Maximilian am Jesuitenkolleg zu Ingolstadt erziehen, und dieser blieb dann weiterhin stets ein gehorsamer Schüler der Patres.

Auch Erzherzog Ferdinand von der Steiermark, der zukünftige Kaiser, war in Ingolstadt unter der Leitung der Jesuiten aufgewachsen, und als er das Kolleg verlassen hatte,

pilgerte er sogleich in Begleitung eines seiner Lehrer nach Rom, um sich vom Papst segnen zu lassen. Unterwegs suchte er den berühmten Wallfahrtsort Loretto auf und legte dort das Gelübde ab, mit dem Aufgebot aller seiner Kräfte den Protestantismus aus seinen angestammten Ländern, der Steiermark, Kärnten und der Krain, verjagen zu wollen.

Kaum hatte er in Graz die Herrschaft angetreten, als er sich auch schon vollständig den Ratschlägen seines jesuitischen Beichtvaters Stephan Rimel unterordnete. Im Jahre 1571 wußte der Rektor des Wiener Kollegs dem Ordensgeneral zu melden: „Mit unserem Pater Stephan verkehrt der Erzherzog ganz vertraulich; in den wichtigsten Anliegen bittet und empfängt er Rat von ihm . . . Der Fürst ist uns sehr zugetan. Alles, was Pater Stephan ihm vorschlägt, führt er mit der größten Freude aus.“

Die Verfügungen des jungen Erzherzogs ließen alsbald erkennen, in welcher Richtung sein Beichtvater ihn beeinflußte. Ferdinand erklärte sämtliche Rechte, die sein Vater den Protestanten zugestanden hatte, für erloschen und verwies die evangelischen Prediger und Lehrer außer Landes. Es gelang ihm wirklich, die steirischen Stände soweit zu beugen, daß diese der Durchführung der nunmehr einsetzenden energischen Gegenreformation nicht länger Widerstand leisteten.

Zu Rimels Nachfolger am erzherzoglichen Hofe in Graz wurde dann Pater Heinrich Blysem berufen, nach dessen Abgang das Beichtigeramt auf den Grazer Rektor Bartholomäus Viller überging. Dessen politische Bedeutung wuchs gewaltig, als im Jahre 1617 Kaiser Matthias den Erzherzog Ferdinand zum König von Böhmen krönen ließ. Von Viller beraten, ging Ferdinand sogleich daran, auch in seinem neuen Lande dem Protestantismus energisch entgegenzutreten.

Dieses Unterfangen führte binnen kurzem zum Ausbruch jenes blutigen Glaubenskrieges, der in den folgenden dreißig Jahren ganz Europa in Atem halten sollte. Nachdem der „Prager Fenstersturz“ des Jahres 1618 den Ausbruch der offenen Rebellion angekündigt hatte, wollte der alte Kaiser Matthias zunächst einlenken; er besaß jedoch nicht mehr die Energie, seine Absicht gegen den Willen des von seinem jesuitischen Beichtvater beherrschten Königs Ferdinand durchzusetzen, und so scheiterte die letzte Hoffnung, den Konflikt friedlich beizulegen.

Die böhmischen Stände hatten mittlerweile in einem be-

sonderen Dekret die Jesuiten, in denen sie die Urheber des Bürgerkrieges sahen, feierlich des Landes verwiesen. „Wir Herren, Ritter, Präger, Kuttenger und anderer Stände Abgesandte“, hieß es in diesem interessanten Schriftstück, „wissen insgesamt, in welchen großen Gefahren dieses Königreich Böhmen die Jahre her, seit die scheinandächtige Jesuiten-sekte allhier eingeführt worden, immerhin gestanden. Wir haben auch in Wahrheit befunden, daß die Urheber all dieses Unheils obgedachte Jesuiten seien, die sich ganz dahin verwenden, wie sie den römischen Stuhl befestigen und alle Königreiche und Länder unter ihre Macht und Gewalt bringen mögen; die sich zu solchem Zwecke der unerlaubtesten Mittel bedienen; die Regenten gegeneinander verhetzen; unter den Ständen eines jeden Landes, sonderlich in solchen, deren Religion verschieden ist, Aufruhr und Empörung ansinnen; Obrigkeiten gegen Untertanen, Untertanen gegen Obrigkeiten aufhetzen . . . Da sie nun solchergestalt die Urheber des Übeldes sind, unter welchem das Königreich erliegt, so haben sie von Rechts wegen verdient, nicht mehr in besagtem Königreiche geduldet zu werden . . .“

Dem Beispiel der böhmischen Stände folgten bald Schlesien und Mähren, und gleichzeitig schlossen sich auch die ungarischen Protestanten, gereizt durch die energische gegenreformatorische Tätigkeit des Jesuiten Peter Pázmány, der böhmischen Empörung an.

Inmitten der immer drohenden Kriegswirren starb Kaiser Matthias, und Ferdinand wurde zu seinem Nachfolger erwählt, wobei der alte Beichtvater Viller den neuen Kaiser auf der Reise zur Krönung begleiten mußte. Als Viller kurz danach starb, wählte Ferdinand auf Empfehlung des Ordensgenerals den Wiener Theologieprofessor Pater Becan zu seinem Gewissensrat. Welches Vertrauen der Kaiser fortan in Becan setzte, geht aus seinen eigenen Briefen hervor, in denen er mehrmals bemerkt, er wolle keine wichtige Entscheidung treffen, ohne zuvor das Urteil seines Beichtvaters vernommen zu haben.

Als es sich immer deutlicher zeigte, daß Ferdinand in seinem Kampf gegen das protestantische Böhmen nur von dem Bayernherzog Maximilian tatkräftige Unterstützung erwarten könne, wurde es zur wichtigsten Aufgabe der jesuitischen Beichtväter in Wien und München, die Einigung zwischen Ferdinand und Maximilian herbeizuführen. Der Herzog forderte als Entgelt

für seine Waffenhilfe die Kurwürde und einen Teil der Pfalz, und schließlich gelang es Becan wirklich, den Kaiser zur Annahme dieser Bedingungen zu veranlassen. Durch Interventionen in Rom und am spanischen Hof wurde ferner erreicht, daß der Papst bedeutende Geldmittel zur Verfügung stellte, und daß Spanien dem Kaiser ein Expeditionskorps zu Hilfe schickte.

Die Schlacht am Weißen Berge entschied die erste Epoche des Dreißigjährigen Krieges zugunsten des Kaisers, worauf Pater Becan sich alsbald wieder zum Eingreifen genötigt sah, um einen neuen bedrohlichen Konflikt hintanzuhalten. Denn die Übergabe der pfälzischen Provinzen des gestürzten „Winterkönigs“ Friedrich an Maximilian von Bayern erwies sich bald als undurchführbar, da König Jakob von England, der Schwiegervater Friedrichs von der Pfalz, hiergegen Einspruch erhob. Becan setzte sich nun mit Contzen, dem Beichtvater Maximilians, ins Einvernehmen, und die beiden Patres fanden eine Kompromißformel des Inhalts, daß die Pfalz ihrem ursprünglichen Besitzer Friedrich zurückgegeben werden sollte, wenn die Söhne Friedrichs in zuverlässig katholischem Geiste erzogen würden. Pater Contzen hatte jetzt dafür zu sorgen, daß Maximilian sich mit dieser Lösung einverstanden erklärte, was ihm auch binnen kurzem gelang.

Selbst innerhalb des habsburgischen Hauses gab es in diesen Tagen manche Streitigkeiten zu schlichten, denn zwischen dem Kaiser und seinen Brüdern, den Erzherzögen Ernst, Leopold und Karl, war ein Konflikt ausgebrochen, der sich in bedrohlicher Weise zu vertiefen schien. Der Ordensgeneral Vitelleschi schrieb damals an Becan, dieser möge alles tun, um den Frieden zwischen den Brüdern wiederherzustellen, und da bei Erzherzog Ernst Pater Scherer, bei Leopold Pater Balbach und bei Karl Pater Scheiner als Gewissensräte wirkten, konnte es nicht ausbleiben, daß die vereinigten Bemühungen dieser jesuitischen Beichtväter bald zu einer Beilegung des Streites führten.

Nach Becans Abgang übernahm Pater Wilhelm Lamormaini das Beichtigeramt bei Kaiser Ferdinand, und schon im Jahre 1626 konnte der päpstliche Nuntius in Wien an den Kardinal Barberini berichten: „Es ist gewiß, daß die Jesuiten durch die Gunst des Kaisers, die man sich nicht groß genug denken kann, eine überragende Machtstellung erlangt haben . . . Sie besitzen die Oberhand über alle, selbst über die hervor-

ragendsten Minister und herrschen diese an, wenn sie sich ihrem Willen nicht fügen . . . Diese Gunst ist seit jeher bedeutend gewesen, hat aber ihren Höhepunkt erreicht, seit Pater Lamormaini Beichtvater des Kaisers geworden ist.“

Alle Gesandtschaftsberichte und diplomatischen Schreiben jener Zeit sprechen immer wieder von der gewaltigen Macht dieses Priesters, der sich in seiner persönlichen Lebensführung der größten Einfachheit befleißigte und der sich weigerte, an Festlichkeiten teilzunehmen, bei Hof zu wohnen oder auch nur die Speisen zu genießen, die ihm der Kaiser bisweilen übersenden ließ.

Besondere Bedeutung gewann der Einfluß Lamormainis durch den Zeitpunkt seiner Wirksamkeit, hatte er doch sein Amt fast während der ganzen Dauer des Dreißigjährigen Krieges inne. Die entscheidenden politischen Ereignisse dieser Periode stellten an Lamormaini in der Tat die größten Anforderungen, und um diesen gewachsen zu sein, bedurfte es außergewöhnlicher politischer Fähigkeiten.

Schon die Beziehungen zwischen den beiden katholischen Bundesgenossen, dem Kaiser und dem Bayernherzog, waren durchaus nicht immer die freundlichsten. Der Ordensgeneral konnte Lamormaini nicht oft genug einschärfen, wie sehr es im Interesse der ganzen Christenheit liege, einen Konflikt zwischen Wien und München zu verhindern. Auf Ferdinand und Maximilian ruhe „wie auf zwei Säulen“ die Hoffnung Roms, die katholische Sache in Deutschland wieder zum Siege zu führen.

Wie schwierig es aber in jenen Tagen bereits geworden war, kirchliche und weltliche Interessen in Einklang zu bringen, geht gerade aus dem Verhalten der jesuitischen Hofbeichtväter in Wien und München mit besonderer Deutlichkeit hervor. Lamormaini hatte sich schon so zum Politiker gewandelt, daß er sich mit dem habsburgischen Staat mehr und mehr identifiziert hatte, während auf der anderen Seite Maximilians Beichtvater Contzen, der regelmäßig an den Sitzungen des Geheimen Rates teilnahm und der auch Programme über die Finanzverwaltung und das Steuerwesen Bayerns ausgearbeitet hatte, sich der Parteinahme für seinen Fürsten und dessen Vorteil nicht enthalten konnte. So kam es, daß Lamormaini und Contzen bald miteinander in Streit gerieten, anstatt im Sinne ihrer Instruktionen gemeinsam vorzugehen. Erst als der Ordensgeneral energisch eingegriffen

hatte, gelang es, die beiden Patres wieder zu einem einverständlichen Handeln im Geiste Roms zu veranlassen.

Inzwischen hatte auch der dänisch-niedersächsische Feldzug, der zweite Hauptabschnitt des Dreißigjährigen Krieges, ein für die katholische Sache ungemein glückliches Ende genommen, und nun entschloß sich der Kaiser, beraten von Lamormaini, seinen Sieg zu einem energischen Schritt gegen den Protestantismus im Reiche auszunützen. Im Jahre 1629 erließ er ein „Restitutionsedikt“, durch welches den Protestanten alle früher eingezogenen Stifter und Kirchengüter wieder abgenommen wurden.

Gerade dadurch wurden freilich die Protestanten zum Widerstand bis auf das äußerste gereizt, was zusammen mit der Invasion der Schweden unter Gustav Adolf der Lage des Kaisers eine höchst ungünstige Wendung gab. Während der nun folgenden Epoche des „schwedischen Krieges“ wurde Lamormaini auch in die heikle Angelegenheit des kaiserlichen Feldherrn Wallenstein hineingezogen. Anfangs hatte zwischen dem Jesuiten und Wallenstein enge Freundschaft geherrscht, und noch im Jahre 1629 hatte der General dem Beichtvater die liebenswürdigsten Briefe geschrieben. Später aber, als es immer offenkundiger wurde, daß Wallenstein einem Krieg bis aufs äußerste widerstrebte und über den Kopf des Kaisers hinweg einen friedlichen Ausgleich mit den Schweden zu erzielen suchte, hielt Lamormaini es für seine wichtigste Aufgabe, diese Politik des Feldherrn zu durchkreuzen. Die Ermordung Wallensteins im Jahre 1633 entthob den jesuitischen Beichtvater somit einer schweren Sorge.

Noch unmittelbar vor dem Ende seiner politischen Tätigkeit hatte Lamormaini auf römischen Befehl den Kaiser zu beeinflussen, als sich dieser im Jahre 1635 entschloß, mit den deutschen Protestanten Frieden zu schließen und mit ihnen vereint die äußeren Feinde, Schweden und Frankreich, zu bekämpfen. Damals beauftragte der päpstliche Nuntius den Beichtvater, er möge dem Kaiser ins Gewissen reden, und auch der Ordensgeneral Vitelleschi schrieb mehrere besorgte Briefe an Lamormaini, ob denn der Friede nicht für die Protestanten zu günstig ausfallen werde. Der General hätte es lieber gesehen, wenn der Kaiser sich mit dem katholischen Frankreich geeinigt hätte, um gemeinsam mit diesem den Protestantismus im Reich niederzuwerfen. Diesmal aber siegte das staatliche Interesse des Kaisers über die religionspolitischen Wünsche

der Kurie, und auch Lamormaini konnte den Kaiser von seinem Entschluß, im Innern Frieden zu machen und den Krieg nach außen fortzusetzen, nicht abbringen.

Die fortwährenden Bemühungen Lamormainis, eine Ausöhnung zwischen den katholischen Hauptmächten, dem Kaiser und Frankreich, zustande zu bringen, führten ihn mehrmals in einen offenen Konflikt mit der Politik Spaniens, das alle Kräfte des Hauses Habsburg zu einem vernichtenden Schlag gegen die Franzosen zusammenfassen wollte. Dieser franzosenfeindlichen Politik des Madrider Hofes setzte Lamormaini immer wieder seine Ermahnungen und Ratschläge entgegen, so daß sich schließlich die spanische Regierung in Rom über den kaiserlichen Beichtvater beschweren mußte.

Seit der Thronbesteigung Ferdinands des Zweiten wußte man allenthalben im Reich, daß die Jesuiten die einflußreichsten Persönlichkeiten bei Hofe seien, und so war schon der alte Pater Viller mit Bittgesuchen aus allen Ständen überschüttet worden. Nachdem dann Lamormaini das Beichtigeramt übernommen hatte und es kaum mehr eine wichtigere Angelegenheit gab, die der Kaiser nicht mit ihm beraten hätte, wurde die bescheidene kleine Wohnung Lamormainis geradezu zur Staatskanzlei. Sein Arbeitszimmer war jetzt vom Boden bis zur Decke mit Registraturschränken angefüllt, in welchen, mit sauberen Signaturen versehen, alle politischen Korrespondenzen des Paters verwahrt lagen. Da gab es ein Fach mit der Überschrift „Innere Verwaltung“, ein anderes, in welchem die auf die Kriegführung bezüglichen Dokumente ihren Platz hatten, ein drittes Fach trug die Aufschrift „Spanisches“, ein viertes „Italienisches“.

Es konnte nicht ausbleiben, daß diese Registratur des Jesuitenpaters unliebsames Aufsehen hervorrief; mehrere Persönlichkeiten hielten es für angezeigt, den Kaiser vor der übergroßen Geschäftigkeit seines Gewissensrates zu warnen und ihre Bedenken sogar dem Ordensgeneral bekanntzugeben.

Schließlich sah sich Vitelleschi auch veranlaßt, an Pater Lamormaini eine ernstliche Mahnung ergehen zu lassen. „Man tadelt Ihren großen brieflichen Verkehr“, schrieb er dem Beichtvater, „und obwohl ich darin an und für sich nichts Tadelnswertes sehen kann, scheint es mir doch angemessen, dieses Briefarchiv entweder ganz zu entfernen oder es doch wenigstens durch einen Vorhang den Augen der Besucher zu entziehen.“

Das Gewissen der Könige

Muß schon der Aufstieg der Jesuiten in Deutschland von schlichten, kaum beachteten Predigern und Katecheten zu den mächtigsten Persönlichkeiten des Reiches erstaunlich genug erscheinen, so ist die glanzvolle Laufbahn des Ordens in Frankreich noch verwunderlicher. Zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts hatte ja der Regierungsantritt Heinrichs des Vierten die tiefste Erniedrigung der Jesuiten nach sich gezogen: unter der Beschuldigung des Königsmordes geächtet, waren sie aus dem Lande verjagt worden, und noch immer legte eine „Schandsäule“ mitten in Paris von ihren „Übeltaten“ Zeugnis ab. Trotzdem aber sollten sie noch unter demselben Herrscher, der sie vertrieben hatte, im Triumph wieder zurückkehren und fortan als königliche Beichtväter den größten politischen Einfluß erlangen.

Die Geschichte dieses plötzlichen Aufstieges aus der schimpflichen Verbannung in den Beichtstuhl des Königs läßt besser als irgendeine andere Phase aus dem Werdegang des Ordens jene den Jesuiten eigene Taktik erkennen, die vor allem darin bestand, ihre Haltung stets den Forderungen der Zeit anzubequemen und auch vor einem völligen Wechsel des Standpunktes nicht zurückzusehen, wenn ihnen dies zur Erreichung ihres Zweckes angemessen schien.

Diese Bereitwilligkeit, einmal die Volkssouveränität zu verfechten und dann wieder mit byzantinischer Beflissenheit für die Rechte des Herrschers einzutreten, erscheint eben nur dann als „Gesinnungslosigkeit“, wenn man das Verhalten der Jesuiten nicht im Rahmen der universellen römischen Politik betrachtet, innerhalb deren sich die Haltung des Ordens fast durchweg als geradlinig und zielbewußt erweist.

Wenn die Jesuiten in Frankreich zu den Zeiten der Ligue das Volk gegen den König aufgewiegelt und den Bürgerkrieg proklamiert hatten, so war dies von ihrem Standpunkt aus ganz folgerichtig gewesen, hatte es doch damals gegolten, die Kirche gegen einen „ketzerfreundlichen“ Herrscher zu verteidigen. Nun aber, da die Situation sich von Grund auf verändert hatte, da Heinrich der Vierte zum Katholizismus übertreten und die hugenottische Gefahr gebannt war, hatten die Jesuiten alle Ursache, dem König nach Kräften behilflich zu sein.

Heinrich der Vierte sah sich in einen langwierigen und gefährlichen Krieg mit Spanien verwickelt, den er so lange nicht siegreich beenden konnte, als der Papst nicht die gegen ihn ausgesprochene Exkommunikation aufhob und damit den Feinden Heinrichs den moralischen Rückhalt entzog. Andererseits erschien es auch für die Kurie angezeigt, sich mit dem französischen König zu einigen, damit dieser nicht die gallikanischen Strömungen in seinem Lande benütze und nach englischem Vorbild die völlige Loslösung von Rom vollziehe.

Nachdem die Jesuiten diese Situation einmal in allen ihren Zusammenhängen richtig erkannt hatten, waren gerade sie, die König Heinrich soeben erst aus Frankreich verbannt hatten, die ersten, mit größtem Eifer das Zustandekommen eines Friedensschlusses zwischen dem König und der Kurie zu fördern. Sie setzten ihren ganzen Einfluß beim Papst dafür ein, daß die Exkommunikation Heinrichs aufgehoben werde, und boten zu diesem Ende ihre besten Diplomaten Bellarmin und Possevino auf, deren vereinigten Anstrengungen es auch wirklich gelang, den Papst zu diesem bedeutungsvollen Schritt zu überreden.

Jetzt konnte es ihnen auch nicht schwerfallen, sich dem König, dem sie einen so großen Dienst geleistet hatten, neuerdings zu nähern und von ihm die Wiederzulassung des Ordens in Frankreich zu erwirken. Heinrich war klug genug, die Macht der Jesuiten richtig einzuschätzen, und entschloß sich im Jahre 1603, die Gesellschaft Jesu offiziell nach Frankreich zurückzuberufen.

Noch konnte er freilich jenes Mißtrauen nicht ganz überwinden, das durch die antijesuitische Kampagne des Parlaments und der Universität wachgerufen worden war; er forderte deshalb von den Patres einen feierlichen Eid, in welchem sie sich verpflichteten, niemals etwas gegen den König oder gegen den Frieden und die Ruhe des Reiches unternehmen zu wollen, und außerdem sollte sich ein Ordensmitglied, gleichsam als Geisel für das Wohlverhalten der ganzen Gesellschaft, dauernd bei Hof zur Disposition des Königs halten. Diese Bedingungen waren unzweifelhaft für die Jesuiten beschämend, so daß selbst der General damals meinte, eine Rückberufung des Ordens unter solchen Umständen sei eher eine Strafe als eine Gunst zu nennen.

Bald mußten sich jedoch die Feinde der Jesuiten davon überzeugen, daß der als „Geisel“ bei Hof weilende Pater

Cotton, der durch seine angenehme, weltgewandte Art das Wohlgefallen Heinrichs erregt hatte, immer häufiger in vertraulichem Gespräch mit ihm gesehen wurde. Eines Tages bat der König den Pater Cotton, das Beichtvateramt bei ihm zu übernehmen, und damit war aus der „Geisel“ plötzlich ein einflußreicher Ratgeber geworden.

Nachdem der König zum erstenmal von dem Pater Cotton die Absolution empfangen hatte, erteilte er bald darauf auch den Befehl, die „Schandsäule“ demolieren zu lassen. Ein so deutlicher Gunstbeweis für die Jesuiten mußte in jenen Kreisen, in denen der Haß gegen die „Römlinge“ noch immer lebendig war, die größte Beunruhigung hervorrufen, und sogar ein Teil des königlichen Staatsrates sprach sich gegen diesen Schritt aus. Als der Minister Sully meinte, man möge das Monument doch wenigstens bei Nacht niederreißen, erwiderte Pater Cotton schlagfertig, Heinrich sei doch kein Fürst der Finsternis, sondern ein König des Lichtes, und so brauchten auch seine Maßregeln das Licht des Tages nicht zu scheuen. Dieses Argument gefiel dem König dermaßen, daß er sofort die Niederlegung der Schandsäule für die Mittagsstunde anordnete.

Die Patres hatten es natürlich auch am französischen Hofe nicht leicht, die Entschlüsse des Herrschers immer so zu lenken, daß sie mit den Absichten der römischen Politik übereinstimmten. Wohl war die Versöhnung zwischen Heinrich dem Vierten und dem Papst vollzogen, und auch der Krieg zwischen den katholischen Mächten Frankreich und Spanien, welcher der Kurie seit langem ein Dorn im Auge gewesen war, schien wenigstens für den Augenblick beigelegt; um aber die Hugenotten zu beruhigen, hatte der König das berühmte Toleranzedikt von Nantes erlassen müssen, und dieser Schritt hatte in Rom lebhaftes Mißfallen erregt. Um so freudiger nahmen die Jesuiten den Entschluß Heinrichs auf, seine Ehe mit Margarete von Valois zu trennen und sich mit der eifrigen Katholikin Maria von Medici zu vermählen. Diese Verbindung schien eine Gewähr dafür zu bieten, daß Frankreich auch weiterhin der römischen Sache treu bleiben würde.

Die Absicht eines Königs, sich seiner Gemahlin zu entledigen und eine neue Ehe einzugehen, die seinerzeit im Falle Heinrichs des Achten von England zu entrüsteten Bannflüchen des apostolischen Stuhles geführt hatte, erregte jetzt in allen katholischen Gemütern das größte Wohlgefallen, galt es doch

hier, dem König eine treue Tochter der Kirche zuzuführen. Weit davon entfernt, ihm die Trennung seiner Ehe zu verweigern, beeilte sich die Kurie, den neuen Bund Heinrichs mit Maria von Medici zu segnen, und wieder trugen zu dieser Haltung Roms die Jesuiten das Ihre bei.

Große Sorgen machten den Patres die inzwischen von neuem aufgetauchten Differenzen zwischen Frankreich und Spanien; denn kaum war der Friede zustande gebracht worden, als Heinrich durch die Unterstützung, die er den aufständischen Niederlanden zuteil werden ließ, schon wieder die Gefahr eines neuen spanischen Krieges heraufbeschwor. Die Jesuiten beeilten sich, vermittelnd einzugreifen, und da der König erklärte, er müsse auf der Trennung der Niederlande von Spanien bestehen, machten sie ihm den Vorschlag, er möge seine Tochter mit dem zweiten Sohn des spanischen Königs vermählen, wobei die Niederlande den Nachkommen aus dieser Ehe zufallen sollten. So klug dieses Projekt auch ersonnen war, so scheiterte es doch alsbald an dem hochfahrenden Verhalten der Spanier.

Von nun an überwog im Herzen Heinrichs wieder die Rücksicht auf die politischen Aspirationen Frankreichs, und Pater Cotton mußte mit Bestürzung feststellen, wie sein Beichtkind immer deutlichere Anstalten traf, im Bunde mit den deutschen Protestanten einen großen Krieg gegen die spanischen und deutschen Habsburger ins Werk zu setzen.

Unmittelbar vor seiner Abreise zur Armee wurde Heinrich jedoch durch einen Dolchstich getötet; der Mörder Ravallac, ein Winkeladvokat aus Angoulême, war seit Wochen von der Zwangsidee beherrscht gewesen, den König, der im Bunde mit den Ketzern gegen katholische Mächte ins Feld ziehen wollte, gewaltsam beseitigen zu müssen.

Was lag näher, als daß man sogleich wieder die Jesuiten beschuldigte, sie, die schon so viele Königsmorde angestiftet hätten, seien auch die geistigen Urheber dieser für ihre politischen Absichten so vorteilhaften Tat gewesen. Wirklich ergab es sich, daß Ravallac vor nicht langer Zeit dem Jesuitenpater d'Aubigny die Beichte abgelegt hatte, und als die Richter den Priester verhörten, antwortete dieser bloß, Gott habe ihm die Gabe verliehen, Bekenntnisse im Beichtstuhl sogleich wieder zu vergessen.

Das Parlament und die Sorbonne ergingen sich jetzt wieder in den gehässigsten Ausfällen gegen die Gesellschaft Jesu,

doch war diese nunmehr bei Hof schon zu mächtig, als daß ihre Stellung durch solche Angriffe noch hätte erschüttert werden können. Maria von Medici, die für ihren minderjährigen Sohn, den späteren Ludwig den Dreizehnten, die Regentschaft führte, war von der Treue der Jesuiten vollkommen überzeugt und schenkte den Anwürfen des Parlaments und der Sorbonne nicht das mindeste Gehör.

Die Witwe Heinrichs des Vierten hatte sich blindlings der Leitung der Patres anvertraut, und dies äußerte sich auch in einem völligen Richtungswechsel der französischen Politik. Es war nun keine Rede mehr davon, daß Frankreich etwa die Sache der Protestanten gegen die spanischen und deutschen Habsburger verfechten würde; die Königin suchte sich vielmehr unter dem Einfluß Cottons und des päpstlichen Nuntius mit Spanien zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen die Reformation zu verbünden.

Die Jesuiten benützten ihre Machtstellung am Hofe der Regentin sogleich dazu, ihren alten Kampf mit dem Parlament und der Universität endgültig zu ihren Gunsten zu entscheiden. Sie erwirkten ein Dekret der Königin, das ihnen das Recht zuerkannte, in allen Fakultäten öffentlichen Unterricht zu erteilen; damit war das Lehrmonopol der Sorbonne durchbrochen und die Grundlage für das künftige Aufblühen des Jesuitenkollegs Clermont geschaffen.

Die Hoffnungen, welche die Patres in ihren Zögling, den jungen König Ludwig den Dreizehnten, gesetzt hatten, erwiesen sich hingegen bald als trügerisch. Wohl war Ludwig gut katholisch gesinnt, aber sein krankhafter Haß gegen seine Mutter verursachte den Jesuiten alsbald die größten Schwierigkeiten. Kaum war der König in den Besitz der Herrschaft gelangt, da behandelte er seine Mutter wie eine Gefangene und berief alle Ratgeber Heinrichs des Vierten wieder zurück. Vorwiegend aus Opposition gegen die Politik der gehaßten Mutter verfolgte Ludwig der Dreizehnte nun alle jene Absichten weiter, an deren Durchführung sein Vater durch den Tod gehindert worden war: Er rüstete zu einem Krieg gegen Spanien und verband sich mit den deutschen Protestanten, alles Dinge, welche die Jesuiten mit dem größten Unbehagen erfüllen mußten.

Pater Cotton bekleidete auch bei dem neuen König das Amt des Beichtvaters und versuchte mit Milde sowohl als mit Energie, die wahnwitzige Feindschaft Ludwigs gegen

seine Mutter zu bekämpfen. Dadurch aber geriet Cotton unweigerlich mit den einflußreichen Günstlingen des Königs in Konflikt, von denen der Herzog von Luynes genügend mächtig war, um Cotton von seiner Stelle zu verdrängen.

Hintereinander wirkten nun die Patres Arnoux, de Seguiran und Suffren als Beichtväter Ludwigs des Dreizehnten, und es gelang ihnen schließlich doch, die Macht des Herzogs von Luynes so weit zu untergraben, daß dieser es für angezeigt hielt, von einer offenen antirömischen Politik abzuschwenken. Im Jahre 1629 versuchte Pater Suffren das drohende Eingreifen Frankreichs in den Dreißigjährigen Krieg dadurch zu verhindern, daß er sich mit Lamormaini in Verbindung setzte und diesen aufforderte, dem Kaiser ein Bündnis mit Frankreich vorzuschlagen. Lamormaini nahm diese Anregung mit großer Freude entgegen und berichtete sogleich an Suffren, er habe mit dem Kaiser gesprochen und diesen dazu überredet, Friedensvorschläge Frankreichs wohlwollend entgegenzunehmen.

So glaubten die Patres, durch ihre Zähigkeit und Ausdauer wieder einmal einen großen Sieg errungen zu haben, aber sie rechneten hierbei nicht mit dem Willen jenes Mannes, der jetzt mit eiserner Hand die Leitung der französischen Politik an sich gerissen hatte.

Kardinal Richelieu hegte Absichten, die denen der Patres genau entgegengesetzt waren: Er bestärkte den schwachen König noch darin, die spanienfeindliche Politik Heinrichs des Vierten mit großer Entschiedenheit fortzusetzen und Maria von Medici, die seinen Plänen entgegenstand, rücksichtslos in die Verbannung zu schicken. Der Beichtvater Suffren, der bis dahin immer noch zwischen Mutter und Sohn zu vermitteln gesucht hatte, schloß sich jetzt ganz der Königin an und ging mit ihr ins Exil, worauf Richelieu den Pater Caussin zum Beichtvater des Königs bestellte.

Caussin selbst schreibt über die Gründe, die seine Ernennung herbeigeführt hatten: „Der Staatsminister Richelieu, der dem König die Beichtväter gibt, ohne ihm irgendeine Wahl zu lassen, sucht Männer, die nicht bloß im Ruf einer guten Lebensführung stehen, sondern zugleich ihm selbst völlig ergeben sind . . . Er hat nun vermeint, ich würde schwach genug sein, um ein gottloses Geschehen zu dulden.“

Diese Annahme Richelieus erwies sich bald als unrichtig, denn Caussin benützte seine Stellung nach Kräften, um den

König von jedem der Politik Roms zuwiderlaufenden Schritt zurückzuhalten. „Ich werde“, schrieb er an seine Ordensbrüder, „keine andere Sorge haben, als der Kirche und dem öffentlichen Wohl möglichst nützlich zu sein.“ Zugleich legte er in jenem Briefe seine Auffassung von den Pflichten eines Hofbeichtvaters nieder, indem er meinte, dieser habe die Aufgabe, „die Sünden zu bekämpfen, welche der königliche Purpur hervorbringt... Wer da glaubt, die Sünden der Großen seien nur dann schwer, wenn sie menschlicher Natur seien, während das leicht wiege, was sie als Herrscher begehen, der setzt sich in Widerspruch zu der Meinung aller Weisen... Erhöht nicht der Schaden, den die Sünden der Monarchen anrichten, und die ansteckende Wirkung des schlechten Vorbildes ihre Sünden in demselben Maße, als ihre Stellung eine hohe ist?“

Diese „Sünden, welche der königliche Purpur hervorbringt“ und deren Bekämpfung Caussin sich zur Aufgabe gemacht hatte, bestanden natürlich in der Befolgung von Richelieus Ratschlägen, die doch darauf hinausliefen, im Kampfe gegen das katholische Habsburgerreich mit Protestanten und sogar mit Türken Bündnisse zu schließen. In flammender Empörung richtete Caussin im Jahre 1637 eine Ansprache an den König und erklärte ihm, die Pläne der französischen Regierung seien geradezu verabscheuungswürdig, und die rücksichtslose Behandlung, die der König seiner Mutter zuteil werden lasse, verstoße auf das gröblichste gegen das vierte Gebot.

Diese Rede hatte jedoch bloß die Entlassung Caussins zur Folge, denn Richelieu ließ den unbequem gewordenen Beichtvater kurzerhand vom Hofe entfernen und wie einen Staatsverbrecher in Rennes internieren. So mußten die Jesuiten jetzt erkennen, daß alle ihre Bemühungen, Einfluß auf den König zu gewinnen, zwecklos waren, da eben Ludwig der Dreizehnte selbst viel zu schwach war, um irgendeinen Schritt gegen den Willen seines mächtigen Ratgebers Richelieu zu unternehmen.

In dem Kardinal aber, der jetzt die Schicksale Frankreichs lenkte, schien sich jene Idee des modernen absolutistischen Staates, gegen welche die römische Politik mit allen Mitteln ankämpfte, gleichsam in einer mächtigen, alles überragenden Persönlichkeit verkörpert zu haben. Richelieu selbst hatte oft geäußert, seine persönlichen Interessen seien mit den Interessen Frankreichs identisch, und auch seine Feinde sahen

in seiner Person geradezu den Staat selbst. Auf dem Totenbett konnte Richelieu erklären, er habe nie einen Feind gehabt, der nicht zugleich der Feind Frankreichs gewesen sei.

Alles, was er tat, war den Interessen des Staates untergeordnet, und skrupellos entledigte er sich jedes Menschen, der dem Staate irgendwie gefährlich erschien, selbst wenn er ihm persönlich nahestand. Mehr als einmal empfing er einen seiner Bekannten liebenswürdig bei sich und speiste mit ihm zu Mittag, um ihn eine Stunde später verhaften zu lassen.

An allen Gliedern gelähmt und von Schmerzen gepeinigt, ließ sich Richelieu in seinen späteren Jahren in einer großen, an ein Zimmer gemahnenden Sänfte von Ort zu Ort tragen, wobei unterwegs Stadtmauern aufgerissen und Gräben zugeschüttet wurden, um den Transport des mächtigen Kranken bequemer zu gestalten. Und wo immer im Lande der Kardinal in seinem tragbaren Zimmer erschien, sank das Volk in die Knie und suchte sein Kleid zu küssen; sah doch ganz Frankreich in diesem gelähmten Greis die Verkörperung des Staates.

Wohl war Richelieu ein gläubiger Katholik und trug den Kardinalspurpur, wohl hatte er in seinem Pariser Palast eine goldene Kapelle mit den kostbarsten Meßgeräten eingerichtet, aber vor allem war er doch Franzose, und wo die Interessen Frankreichs denen der Kirche zuwiderliefen, da zögerte er keinen Augenblick, ihnen den Vorrang zu geben.

Nichts schien jedoch für die Größe der französischen Nation notwendiger als die Befreiung von der ewig drohenden spanischen Gefahr: Die habsburgische Weltmacht mußte niedergeworfen, Spanien mußte aus Flandern vertrieben werden, wenn sich Frankreich in Zukunft frei entfalten sollte. Daher rüstete Richelieu mit allen Mitteln gegen das Haus Habsburg, und hierbei war ihm jeder Bundesgenosse willkommen, der Schwedenkönig ebenso wie der Sultan.

Dieser Mann war kein schwacher König, der sich von seinem Beichtvater durch Androhung der ewigen Verdammnis von seinen Absichten hätte abhalten lassen; ihm gegenüber versagten alle Methoden, die sich in der politischen Praktik des Jesuitenordens bis dahin stets als wirkungsvoll bewährt hatten. Denn hier stand den Patres jetzt zum erstenmal ein wirklich großer Staatsmann gegenüber, groß auch in jenen Eigenschaften, die bis dahin die Überlegenheit des Jesuitenordens über seine Partner und Gegner begründet hatten.

Richelieu war ebenso klug und folgerichtig in seinen Plänen, ebenso entschlossen und rücksichtslos in deren Durchführung wie die Jesuiten selbst.

Einem solchen Widersacher gegenüber konnte es nur eine vernünftige Taktik geben: die Nachgiebigkeit. Dies hatte die Ordensleitung schon früh erkannt, und deshalb hatte Vitelleschi auch den Beichtvater Caussin wegen seines starrköpfigen Verhaltens keineswegs gelobt, ihm vielmehr eine energische Rüge erteilt. Die folgenden jesuitischen Beichtväter am französischen Hof vermieden sorgfältig alles, was den mächtigen Staatsminister hätte reizen können, und der General selbst versicherte Richelieu seiner völligen Ergebenheit.

Mehr hatte der Kardinal nicht gewollt; er nahm das Anbieten der Jesuiten, ihm in Hinkunft an die Hand gehen zu wollen, freundlich entgegen und förderte fortan insbesondere die Unterrichtstätigkeit des Ordens. Denn ebenso wie das Interesse des Staates ihn veranlaßt hatte, die Patres, solange sie sich ihm widersetzen wollten, zu unterdrücken, so schien nun, da sie sich bescheiden verhielten, der Vorteil Frankreichs ihre Förderung geradezu zu verlangen.

Denn Richelieu war stets der in seinem Testament niedergelegten Ansicht gewesen, das Wohl des Reiches erfordere andauernd „den Gegensatz zweier einander widerstrebender Tendenzen“. Gegenüber der bedenklichen Macht der Universität erschien es ihm daher angezeigt, die Lehrtätigkeit der Jesuiten zu fördern und die beiden Korporationen gleich mächtig nebeneinander bestehen zu lassen, „wodurch sie in ihrer gegenseitigen Eifersucht einander wechselweise unschädlich machen würden“. Diese Haltung der Regierung änderte sich auch nicht, als auf Richelieu dessen gelehriger Schüler Mazarin folgte, der nun an der Stelle des minderjährigen Ludwig des Vierzehnten herrschte.

Die Beichtväter Ludwigs des Vierzehnten

Richelieu und Mazarin hatten den Königen ein eindringliches Beispiel dafür gegeben, welche Machtfülle der jeweilige Inhaber der höchsten Gewalt in seinen Händen vereinigen könne, wenn er hierzu nur ernstlich entschlossen sei. So hat dann Ludwig der Vierzehnte mit seinem Ausspruch „Der Staat bin ich“ nur das nachgeplappert, was vor ihm die beiden großen Kardinäle nicht nur gesagt, sondern auch verwirklicht hatten.

Bei Ludwig dem Vierzehnten blieb es doch zumeist bei der pathetischen Geste: Er liebte es, sich den „Sonnenkönig“ zu nennen, und umgab sich, um seiner Person den Nimbus göttlicher Erhabenheit zu verleihen, mit einer an religiöses Zeremoniell gemahnenden Etikette. Jetzt wurde es zum größten Vorrecht der Höflinge und Staatsminister, dem König bei der Morgentoilette das Waschwasser reichen zu dürfen, und wenn in der Schloßkapelle die Messe zelebriert wurde, wendeten die Anwesenden das Gesicht nicht dem Altar, sondern dem König zu.

Natürlich war das Verhältnis dieses überzeugten Autokraten zur Kirche und zum päpstlichen Stuhl anfangs ebenfalls von dem Geiste völliger Selbstherrlichkeit beherrscht: Ludwig sprach dem Papst nicht nur jeden Einfluß auf die Regierungsgeschäfte seines Reiches ab, sondern er suchte seinerseits eigenmächtig in die Verwaltung der französischen Kirche einzugreifen.

Es hatte ganz den Anschein, als sei wieder einmal ein katholischer Herrscher im Begriffe, von der römischen Politik für immer abzufallen, und ängstliche Gemüter sahen in Ludwig dem Vierzehnten bereits einen neuen Heinrich von England. Nur die Jesuiten blieben ruhig und optimistisch, denn während im Munde Richelieus, dieses zwar nicht nach Geburt, aber nach Geist und Willen wahrhaft mächtigen Herrschers, die Identifizierung mit dem Staate wirkliche Bedeutung gehabt hatte, wußten die klugen Patres sehr genau, was von den Aussprüchen dunkelhafter Könige zu halten sei. Hatten sie es doch in Schweden, Polen, Deutschland, Japan und China hinlänglich oft mit „gefürchteten Tyrannen“ zu tun gehabt, um genau zu wissen, wie man auch diese Spielart fürstlichen Charakters zu behandeln habe.

So ließen sie denn ihren „Sonnenkönig“ ruhig bei dem Glauben, er sei „der Staat“, und wenn die Höflinge dem hohen Herrn dienstbeflissen das Waschwasser reichten und während der Messe dem Altar den Rücken zuwendeten, so wußten die Patres sehr wohl, daß dies alles harmlose Kindereien seien. Für die Jesuiten war auch der Göttlichkeitsdünkel eines Monarchen nichts Neues mehr, und so sahen sie von Anfang an voraus, daß auch der „Sonnenkönig“ früher oder später ebenso zu einem Werkzeug der Gesellschaft Jesu werden würde, wie mancher andere Autokrat vor ihm.

Sie hatten nicht lange zu warten: Schon Pater Annat,

der erste Beichtvater Ludwigs des Vierzehnten, erlangte durch seine Beharrlichkeit zuletzt einen erheblichen Einfluß und sein Nachfolger Ferrier erhielt im Jahre 1670 das Recht übertragen, dem König geeignete Kandidaten für sämtliche neu zu besetzende Kirchenstellen vorzuschlagen.

Aber wenn der einst so unbeugsame König in Staatsangelegenheiten jetzt auch schon klein beizugeben begann und so die Jesuiten zu den schönsten Hoffnungen berechnigte, so war der private Lebenswandel Ludwigs des Vierzehnten doch in keiner Weise den Anforderungen der Kirche gemäß. Die sanfte, blonde und auf Tugendhaftigkeit erpichte Spanierin Maria Theresia, Ludwigs legitime Gattin, hatte ihren Gemahl vom ersten Augenblick so gelangweilt, daß dieser zuerst bei den zwei Nichten Mazarins, dann bei dem schönen Fräulein von La Vallière und schließlich bei der so geistvollen und amüsanten Frau von Montespan jenen Trost gesucht hatte, ohne den ihn sein ganzes „Sonnenkönigtum“ nicht recht gefreut hätte. Über die seltsamen Situationen, die sich aus den Liebesneigungen Ludwigs ergaben, schreibt der Herzog von St. Simon, das Schauspiel, daß der verheiratete König „gleichzeitig zwei Mätressen hatte und mit beiden im Lande umherreiste“, habe großes Ärgernis erregt: „Die beiden Damen saßen im Wagen der Königin, und das Volk strömte in Scharen herbei, um die ‚drei Königinnen‘ zu sehen.“

Die Beichtväter kamen immer wieder in die peinliche Lage, dem Herrscher die Osterkommunion verweigern zu müssen, denn Ludwig zog in jenen Tagen die Gefahr der ewigen Verdammnis einem Bruch mit seiner Geliebten vor. Vergebens erkühnte sich sogar der berühmte jesuitische Prediger Bourdaloue, dem Monarchen vor dem versammelten Hofstaat eindringlich ins Gewissen zu reden und ihn zu einer Trennung von Frau von Montespan aufzufordern. „Die Allgemeinheit“, rief Bourdaloue in der Osterpredigt des Jahres 1675 dem König zu, „muß klar erkennen, daß Sie nicht länger der Mann sind, dessen Vorbild so verderblich gewirkt hat... Fliehen Sie jene angenehmen Orte, deren Luft für Sie gefährlich ist, jene Zusammenkünfte, die so geeignet sind, Ihre Leidenschaft aufs neue zu entflammen!“

Obgleich diese Mahnungen keinen Erfolg gezeitigt hatten, gab Pater La Chaise, der jetzt das Beichtigeramt beim König übernommen hatte, die Hoffnung auf eine Besserung doch nicht auf. Mit dem ihm eigenen Gottvertrauen harrete er ver-



DIE VERTREIBUNG DER JESUITEN AUS PARIS
unter Heinrich IV.



DIE VERTREIBUNG DER JESUITEN
aus Spanien



DIE MARQUISE DE POMPADOUR
die Todfeindin der Jesuiten



PATER PERUSSAULT
Der sittenstrenge Beichtvater Ludwigs XV

bindlich lächelnd aus, bis die sinnliche Leidenschaft des Königs einer Beruhigung Platz gemacht haben würde; er wußte, daß Ludwig, älter geworden, sich auch geistlichem Zuspruch gefügiger erweisen würde. Ohne auf übermäßig strenge Maßregeln zu drängen, ließ La Chaise daher einstweilen jene Milde und Nachsicht walten, die ihm späterhin die Vorwürfe vieler Geschichtsschreiber zuziehen sollte.

Wer in dem Verhalten dieses Paters lediglich ein Beispiel für den verruchten „jesuitischen Laxismus“ erblicken will, übersieht jedoch, daß La Chaise es bloß im Interesse seiner Aufgabe für zweckmäßiger hielt, die Rolle des milden Vermittlers zu spielen und das energische Auftreten lieber dem Pater Bourdaloue zu überlassen; so konnte er stets wieder mit versöhnlichen Worten einspringen, wenn etwa der Rigorismus Bourdaloues den König zu verstimmen und damit das ganze Werk zu gefährden drohte. Auf dieses Werk aber, auf die Erreichung des von der Kirche angestrebten Zieles, kam es allein an. Im Hinblick darauf wartete La Chaise ruhig ab, vermied es nach Möglichkeit, mit dem König über das heikle Thema der „fleischlichen Sünde“ zu sprechen und unterhielt sich lieber mit ihm über Münzenkunde.

Die weiteren Ereignisse sollten ihm recht geben: Gerade durch sein sanftes und niemals auffälliges Wirken gelang es ihm, nach und nach dennoch ein Resultat zu erzielen, über das der jansenistische Abbé Dorat einem befreundeten Bischof berichten mußte: „Es ist wahr, daß der König seine Lebensweise in ganz überraschender Art geändert hat. Der Pater La Chaise hat ihn unmerklich dorthin geführt, wo er ihn haben wollte . . . Der Mann im schwarzen Gewand hat sein Beichtkind in ein weißes Gewand gehüllt, so daß jetzt der ganze Hof große Zurückhaltung üben muß.“ Ludwig hatte nämlich seine Mätressen so lange gewechselt, bis er schließlich an eine Frömmlerin geraten war, und da er inzwischen auch älter und korpulenter geworden war und an Gicht und Fisteln zu leiden begann, gab er sich nunmehr mit ganzer Leidenschaft jenen moralischen Interessen hin, die ihm der Beichtvater und die neue Geliebte nahelegten.

Mit richtigem weiblichen Instinkt hatte die selbst nicht mehr ganz junge Frau von Maintenon sofort erkannt, daß der alternde König mit anderen als rein sinnlichen Mitteln gefesselt werden müsse; sie kehrte daher in ihrem Umgang mit Ludwig gerade das Hausbackene ihres Charakters hervor

und wußte den König dadurch zu fassen, daß sie ihm vor dem Tode und vor der ewigen Verdammnis Angst machte, um ihn hierauf zur Frömmigkeit anzuhalten und ihm so gewissermaßen den Weg in den Himmel zu zeigen.

Der Erfolg, den Frau von Maintenon auf diese Art erzielte, übertraf alle Erwartungen. Bald kannte der König kein größeres Vergnügen mehr, als sich, Lehnstuhl an Lehnstuhl, viele Stunden mit seiner neuen Freundin über religiöse Dinge zu unterhalten. Er vollführte jetzt heimliche Bußübungen, betete auf das eifrigste und gab Almosen, wo er nur konnte. Die Damen des Hofes mußten plötzlich in züchtiger Kleidung erscheinen, und die früher so beliebten doppelsinnigen Reden und Lästerungen waren jetzt streng verpönt.

Damit der Sittlichkeit in jeder Hinsicht Genüge geschehe, ließ sich Ludwig nach dem Tod der Königin heimlich mit Frau von Maintenon trauen, so daß Pater La Chaise nun wirklich keinerlei Ursache mehr hatte, dem König die Absolution zu verweigern. Fortan wurde auch der Ministerrat im Zimmer der Frau von Maintenon abgehalten, die hausfrauulich-züchtig am Spinnrad arbeitete und nur von Zeit zu Zeit ihre Bemerkungen und Ratschläge dazwischenwarf.

Auch in politischer Hinsicht hatte der König seine Anschauungen völlig geändert, und wenn er früher die Ansprüche des Papsttums mit Energie bekämpft hatte, so ordnete er sich nun in jeder Hinsicht den Wünschen Roms unter. Dem guten Pater La Chaise, der jetzt den Lohn für sein geduldiges Zuwarten ernten konnte, blieb eigentlich bloß die Aufgabe vorbehalten, den regellosen Drang des Königs nach Unterwerfung unter die kirchliche Autorität in vernünftige und politisch brauchbare Bahnen zu lenken.

Ja, er mußte nicht selten geradezu mäßigend eingreifen und Ludwig von Maßregeln zurückhalten, die in ihrer übertriebenen „Päpstlichkeit“ nur von schädlicher Wirkung sein konnten. Denn Frau von Maintenon kannte, nun, da sie sich einmal ganz der Frömmigkeit ergeben hatte, überhaupt keine Grenzen mehr, und sie riß den alten König immer weiter auf der Bahn der religiösen Unduldsamkeit mit sich. La Chaise aber war bei aller Glaubenstreue doch kein schwärmender Eiferer; er war ein Staatsmann und fühlte sich als den Abgesandten einer großen Weltmacht, mit der Aufgabe, Frankreich zwar unter die Botmäßigkeit Roms zu bringen, dabei aber doch alle unnötigen Verwicklungen zu vermeiden.

Dabei mußte ihm die bigotte Art, in der Frau von Maintenon ihren religiösen Eifer betätigen wollte, peinlich und unsympathisch sein; sie erschien ihm als engherzig, kleinlich und beschränkt, während sie ihrerseits den konzilianten, schmiegsamen Jesuiten nicht leiden konnte. Immer wieder gab es Auseinandersetzungen über das erforderliche Maß der Frömmigkeit bei Hofe. Frau von Maintenon etwa wollte alle Theateraufführungen verbieten, weil diese „die schlechten Leidenschaften nährten“, während La Chaise das Theater verteidigte und meinte, wenn man der Jugend harmlose und bildende Vergnügungen entziehe, werde sie sich bloß anderen Lastern ergeben.

Aber auch über die Art, in der die Protestanten in Frankreich zu verfolgen seien, gingen die Ansichten des Beichtvaters und der Frau von Maintenon auseinander. Wohl war La Chaise ebenfalls der Ansicht, daß Ludwig der Vierzehnte die Sünden seiner Jugendzeit am besten durch Bekämpfung des Protestantismus gutmachen könne, aber er mußte doch gegen die gewaltsamen Methoden Einspruch erheben, zu denen Frau von Maintenon unablässig riet.

Auf ihr Drängen wurden die Protestanten jetzt von sämtlichen Würden und Ämtern und zuletzt sogar von den bürgerlichen Handwerken ausgeschlossen, wurden siebenjährige Kinder gewaltsam zum Übertritt gezwungen, wurden die Hugenotten durch „Dragonaden“ so lange gequält, bis sie ihren Glauben abgeschworen hatten. Als der König schließlich im Jahre 1685 das Edikt von Nantes in aller Form zurückzog und die völlige Unterdrückung der protestantischen Kirche anordnete, war die fromme Frau von Maintenon ganz überzeugt, daß nun alles geschehen sei, damit sie am Arm des allerchristlichsten Königs dereinst ungehindert ins Himmelreich werde einziehen können.

Wenn La Chaise sich auch mit Eifer an der „Bekehrung“ der Hugenotten beteiligt und zu diesem Zweck sogar Jesuitenmissionen in den protestantischen Provinzen Frankreichs organisiert hatte, so sollte dies alles nach seinen Absichten doch langsam, unauffällig, mit „Höflichkeit und Güte“ vor sich gehen. Damit stimmt es ganz überein, wenn der Herzog von St. Simon den Beichtvater als einen friedfertigen und gemäßigten Charakter schildert und wenn auch Voltaire seine Milde rühmt, „die immer Wege der Versöhnung offen ließ“. Sogar ein zeitgenössischer Protestant, der Pastor Jurieu, ver-

teidigt den Hofbeichtvater gegen den vielfach verbreiteten Vorwurf, er habe geradezu die Aufhebung des Edikts von Nantes veranlaßt: „La Chaise ist daran nicht mehr schuld als irgendein anderer; wohl gehört er einer Gesellschaft an, die von Natur aus unsere Todfeindin ist, niemand aber hat noch bemerkt, daß er zu jenen Hitzköpfen zählte, die ihren Stolz darein setzen, mit falschem Eifer Unruhen hervorzurufen und Blut zu vergießen . . . Es wäre ein großer Irrtum zu glauben, daß er es gewesen sei, der dem König die Absicht, uns zu verderben, beigebracht hätte.“

Die Gesellschaft Jesu hatte es verstanden, sogar einem chinesischen Kaiser, der nach Springbrunnen begehrte, geschulte Hydrauliker zur Verfügung zu stellen; so konnte der Orden auch jetzt nicht in Verlegenheit geraten, als es nach dem Tode des Paters La Chaise galt, dem zum düsteren Frömmeler und rücksichtslosen Verfolger der Protestanten gewordenen „Sonnenkönig“ einen seiner jetzigen Sinnesart entsprechenden Beichtvater zu verschaffen. Der finstere Pater Le Tellier, der diese Würde jetzt übernahm, hatte weder Freunde noch Verwandte; er stammte aus der Hefe des Volkes und besaß, ebenso wie nunmehr der König und dessen Freundin, keinerlei Sinn für weltliche Vergnügungen.

Die Zeit seines Wirkens in Versailles gehört jedoch keineswegs zu den ruhmreichen Epochen des Ordens. Unter ihm kam es zu dem unwürdigen Streit um die Bulle „Unigenitus“, und die rücksichtslose Verfolgung der Jansenisten, auf die Le Tellier unablässig hinarbeitete, schuf der Gesellschaft Jesu nur neue Feinde.

So kam es, daß der Herzog Philipp von Orleans, der nach dem Tode des „Sonnenkönigs“ die Regentschaft übernahm, vor allem den verhaßten Le Tellier vom Hofe verbannte. Die auf Betreiben Le Telliers verhafteten Jansenisten und Gallikaner wurden aus den Gefängnissen entlassen, und Kardinal Noailles, der unversöhnliche Feind des Jesuitenordens, wurde nun an Stelle von Le Tellier zum Vorsitzenden jenes „Gewissensrates“ ernannt, der über die Besetzung der französischen Prälaturen zu entscheiden hatte. Die Pariser Universität benützte die Gelegenheit sofort, um zu erklären, sie werde in Hinkunft keinem Zögling des Jesuitenkollegs Clermont mehr die akademischen Grade erteilen.

Mit Philipp von Orleans hatten die Jesuiten überhaupt einen schweren Stand, ja ihre Lage war jetzt fast ebenso ver-

zweifelt wie zu den Zeiten Richelieus. Denn wenn sie damals nicht imstande gewesen waren, sich gegenüber der unerschütterlichen Energie und dem festen Willen des großen Kardinals zur Geltung zu bringen, so scheiterten jetzt alle ihre Bemühungen und Künste an dem vollständigen Zynismus, den der Regent allen Problemen des Glaubens und der Politik gegenüber bekundete. Philipp von Orleans war ein Skeptiker, ein Spötter, der weder die Kirche noch die Krone ernst nahm, der die Jesuiten ebenso verachtete wie die Protestanten und die Jansenisten. Er hielt alle Menschen ohne Unterschied für Schurken, nur daß die einen Geist und Witz besäßen und die anderen nicht.

Von den Staatsgeschäften gelangweilt, flüchtete der Regent sich so oft als irgend möglich in einen Kreis von Zechkumpanen und zweifelhaften Damen, und er verbrachte seine Nächte in den übelsten Lokalen der Stadt; allgemein behauptete man von ihm, er unterhalte ein blutschänderisches Verhältnis mit seiner Tochter, der Herzogin von Berry, und er selbst hielt es nicht der Mühe für wert, diesen Ausstreungen auch nur zu entgegenen.

Als die Jesuiten klar erkannt hatten, daß mit diesem Manne nichts Ersprießliches anzufangen sei, boten sie sich dem Abbé Dubois, dem Günstling des Regenten, an und erklärten sich bereit, diesem den ersehnten Kardinalshut zu verschaffen. Dubois wieder zeigte sich ihnen erkenntlich, indem er, zum Premierminister befördert, mit aller Energie gegen die Gallikaner und Jansenisten vorging.

Die Ärgernisse der Frau von Pompadour

„Endlich haben wir wieder einen König!“ rief das Volk auf den Straßen, als Ludwig der Fünfzehnte, der Urenkel des „Sonnenkönigs“, am Tage seines offiziellen Regierungsantritts durch Paris fuhr. Die Jesuiten aber begrüßten das Ende der Regentschaft mit besonders großen Hoffnungen, denn der neue Herrscher war von ihnen erzogen worden und versprach durch seine ganze Wesensart, auch weiterhin ihr getreuer Schüler bleiben zu wollen.

Wirklich hielt sich Ludwig der Fünfzehnte in politischen Dingen ganz an die Weisungen seiner Beichtväter, in seinem Privatleben aber machte er den Jesuiten nicht geringere Sorgen als sein gottseliger Urgroßvater. Gleich diesem fehlte es auch ihm an jener christlichen Ergebenheit, die dazu nötig

gewesen wäre, eine langweilige legitime Ehe mit Anstand hinzunehmen, und er suchte bald bei der hübschen Herzogin von Châteauroux die ersehnte Zerstreuung. Wie er einmal seinem Minister Choiseul erklärte, war es seine Überzeugung, er könne sich, als „Gesalbter des Herrn“, derlei Unterhaltungen wohl leisten, ohne deswegen gleich in die Hölle zu kommen.

So einsichtsvoll und konziliant die Jesuiten aber auch sonst sein mochten, so kannten sie doch keine Nachsicht, wenn sie es mit sexuellen Unordnungen zu tun hatten. Sie belehrten den König immer wieder nachdrücklich, die göttliche „Salbung“ allein genüge nicht, ihn ins Himmelreich zu bringen, er müsse vielmehr, wenn er der ewigen Verdammnis entgehen wolle, auf alle nicht legitimen Sinnesfreuden verzichten.

Diese Strenge, mit der die Jesuiten den Ehebruch bekämpften, bildete die einzige Abweichung von dem Prinzip der Milde und Nachgiebigkeit, das sonst als grundlegende Regel des Ordens galt und das diesem seine Erfolge verschafft hatte; nicht zuletzt an dieser Inkonsequenz aber sollte die Gesellschaft Jesu auch scheitern, und dies gerade unter der Herrschaft jenes Königs, der ihnen von allem Anfang so treu ergeben gewesen war.

Indem sie sich weigerten, die Mätressenwirtschaft Ludwigs des Fünfzehnten zu dulden, stellten die Jesuiten den König stets von neuem vor das Dilemma, zwischen dem in Aussicht gestellten himmlischen Lohn für die geübte Entsagung und der viel greifbareren irdischen Freude an dem Umgang mit schönen Frauen wählen zu müssen. Für gewöhnlich entschied Ludwig sich für seine Mätressen, aber oft genug veranlaßte ihn ein äußerer Umstand doch zu einem vorübergehenden Sinneswandel. Als er einmal in Begleitung der Herzogin von Châteauroux in Metz weilte und dort von einem schweren Fieber befallen wurde, weigerte sich der rasch herbeigerufene Beichtvater, ihm die letzte Ölung zu erteilen, solange die Herzogin sich innerhalb der Stadtmauern befände. Der um sein Leben und sein Seelenheil zitternde Monarch ließ daraufhin seine Freundin sofort in einem Wagen mit verhängten Fenstern nach Paris zurückschicken. Aber kaum war er wieder hergestellt, als er auch schon den Beichtvater ersuchte, sich nicht weiter zu bemühen, und seine Geliebte von neuem zu sich rief.

Als dann gar die Marquise von Pompadour die Nachfolge der Herzogin von Châteauroux angetreten hatte und es so

trefflich verstand, die ewige Langeweile des Königs durch die Veranstaltung von immer neuen Festlichkeiten und Vergnügungen zu bannen, wurde es dem Monarchen noch schwerer, den Forderungen seines Beichtvaters auch nur annähernd nachzukommen. Aber dieser Pater Perusseau legte gerade in diesem Punkte eine unbegreifliche Halsstarrigkeit an den Tag. Während selbst die höchsten Persönlichkeiten alles taten, um von der Marquise empfangen zu werden, lehnte Perusseau jede Unterredung mit ihr rundweg ab, und wenn die Osterzeit herannahte, bestand er jedesmal beharrlich darauf, daß sie sich vom Hofe entfernen müsse, ehe er dem König die Kommunion erteilen könne.

„Man spricht in der Gesellschaft viel davon, daß der König seine Ostern feiern will“, schreibt im Jahre 1749 der Minister d'Argenson. „Man versichert mit größter Bestimmtheit, daß Seine Majestät eine zwei Stunden währende Unterredung mit dem Pater Perusseau gehabt habe. Die Marquise weint fortwährend, und ihre Parteigänger bekunden die größte Bestürzung... Sicher ist es, daß der König in den letzten zwei Wochen mehrmals mit Pater Perusseau verhandelt hat, und nicht weniger sicher ist es, daß er der Marquise erklärt hat: „Ich empfehle Ihnen, einen Monat in Crécy zu verbringen!“

In dem Jubiläumsjahre 1751 war Frau von Pompadour ganz besonders nervös, so daß man allgemein davon sprach, sie leide an einem „Jubiläumsfieber“; war doch dieses Fest aller Voraussicht nach wieder mit einer Kommunion des Königs verbunden. Deshalb suchte auch der Minister Machault, ein Vertrauter der Marquise, nach allen erdenklichen Vorwänden, um den König von der Teilnahme an der Feier zurückzuhalten und so zu verhindern, daß die peinliche Frage der Kommunion wieder spruchreif werde.

Frau von Pompadour, die allen Intrigen, Schmähschriften und Volksrevolten kühn getrotzt hatte, lebte jetzt in unaufhörlicher Angst vor den Jesuiten und warb geradezu demütig um deren Gunst. Um die Patres nachgiebiger zu stimmen, wurde sie plötzlich fromm: Man sah sie nun unaufhörlich in die Lektüre frommer Bücher vertieft, und wenn sie in der Suite der Königin zur Messe ging, blieb sie länger als alle anderen Damen mit gefalteten Händen und gesenktem Haupt auf den Knien liegen.

Trotz alledem beharrte Perusseau unerschütterlich auf seiner Forderung, die Marquise müsse den Hof von Versailles

verlassen, und ließ sich auch dadurch nicht umstimmen, daß sie behauptete, ihre Beziehungen zum König seien nur mehr freundschaftlicher Natur. Vergebens legte selbst der König ihm Urteile mehrerer theologischer Autoritäten über die Zulässigkeit seiner Freundschaft mit Frau von Pompadour vor.

Auch der Tod Perusseaus brachte keine Erleichterung dieser Schwierigkeiten; äußerte sich doch der Staatsminister Choiseul über den neuen Beichtvater Desmarets, dieser sei „noch bornierter wie sein Vorgänger und ebenso wie dieser von Personen umgeben, die Frau von Pompadour vom Hof entfernen wollen“.

Da unter solchen Umständen auf Pater Desmarets so wenig zu rechnen war wie auf seinen Vorgänger, wandte sich Frau von Pompadour nun an einen anderen Jesuiten, den Pater de Sacy, von dem sie annahm, er würde sich dazu herbeilassen, ihr das Sakrament zu erteilen und damit ihre Stellung gleichsam kirchlich zu legalisieren. De Sacy aber erwies sich als nicht minder starrsinnig und verlangte vor allem, Frau von Pompadour müsse sich mit ihrem rechtmäßigen Gatten, Herrn d'Etiolles, versöhnen und diesen zur Wiederaufnahme des gemeinsamen Haushaltes auffordern.

In der Tat ließ sich die stolze Frau zu diesem demütigenden Schritt herbei; zu ihrer großen Beruhigung antwortete Herr d'Etiolles alsbald, er wolle mit ihr nichts mehr zu tun haben, und durch diese Ablehnung ihres Gemahls glaubte sie sich nun hinlänglich gedeckt. „Meine Rückkehr zu meinem Gatten“, schrieb sie damals, „kommt nicht mehr in Frage, da er dies für immer abgelehnt hat. So ist mein Gewissen in diesem Punkte ganz beruhigt. Alles andere wird keine Schwierigkeiten machen.“

Pater de Sacy machte jedoch trotzdem „Schwierigkeiten“, über die Frau von Pompadour selbst berichtet: „Er veranlaßte mich dazu, aus Gründen der Schicklichkeit die in meine Gemächer führenden Treppen umbauen zu lassen, so daß der König von nun an nur mehr durch den Salon zu mir eintreten konnte. Dies und noch weitere Verhaltensmaßregeln, die er mir vorschrieb und die ich genau befolgte, erregten bei Hof und in der ganzen Stadt großes Aufsehen.“

Als aber nicht einmal der Umbau der Schloßtreppe dem in sittlichen Dingen schier unersättlichen Jesuitenpater genügte, als dieser vielmehr forderte, die Marquise solle sich bis auf weiteres völlig vom königlichen Hofe zurückziehen, da ver-

zichtete sie endgültig auf eine Einigung mit den Jesuiten und wendete sich an einen Weltpriester, den ihr der Polizeileutnant empfohlen hatte und der es auf sich nahm, ihr die Kommunion ohne weitere Bedingungen zu erteilen.

Die Patres Perusseau, Desmarets und de Sacy hatten eine wahrhaft einzigartige Gelegenheit versäumt, dem Orden die Protektion der allmächtigen Favoritin des Königs zu sichern, und diese politisch so verfehlte Sittenstrenge sollte sich schwer an ihnen rächen. Nicht ohne alles Recht konnte der Kardinal de Bernis einige Jahre später erklären, die Vernichtung der Gesellschaft Jesu in Frankreich leite sich zum größten Teil von der Weigerung des Paters de Sacy her, der die Frau von Pompadour nicht habe absolvieren wollen.

„Aufgeklärter Despotismus“

Der Haß der Minister, Günstlinge, Mätressen und Intriganten gegen die Jesuiten war zu jener Zeit schon an allen katholischen Höfen mächtig angewachsen, sahen doch die Inhaber dieser Stellungen, von denen aus man einst, bevor es jesuitische Hofbeichtväter gegeben hatte, unumschränkte Macht über die Könige hatte ausüben können, ihre Position durch den Einfluß der Patres in immer bedenklicherer Weise gefährdet. Es konnte nicht ausbleiben, daß alle durch die jesuitischen Beichtväter geschädigten Kreise sämtlicher Länder einander über die Grenzen hinweg die Hände reichten und sich zu einem festen Bund gegen den Orden zusammenschlossen.

Als erster ging der portugiesische Premierminister Marquis von Pombal zu entscheidenden Schritten über, denn gerade in seiner Heimat waren die Jesuiten, seit die Dynastie Braganza dem Lande eine Anzahl ungewöhnlich geistesschwacher Herrscher geschenkt hatte, zu besonderem Einfluß gelangt und standen daher dem Minister sehr störend im Wege.

Pombal war ganz von dem Bestreben erfüllt, ein zweiter Richelieu zu werden, und in der Tat war hierfür wenigstens eine wichtige Voraussetzung, die Schwäche und Unfähigkeit des Königs, gegeben. Wenn Richelieu seine Macht auf die mangelnde Willenskraft Ludwigs des Dreizehnten aufgebaut hatte, so konnte Pombal sich mit noch mehr Zuversicht auf Joseph den Ersten von Portugal stützen, der in dieser Hinsicht geradezu das Ideal für einen ehrgeizigen Premierminister darstellte. Dieser König kümmerte sich wirklich um gar nichts, war faul, kränklich, ewig gelangweilt und überließ alle

Staatsgeschäfte grundsätzlich anderen Leuten; seine Lieblingsbeschäftigung bestand darin, von schönen Frauen und Musikanten umgeben auf dem Tejo spazierenzufahren.

Wäre es demnach nicht eben schwer gewesen, sich neben einem solchen Herrscher zum allmächtigen Diktator aufzuschwingen, so stellten sich dem Marquis von Pombal auf diesem Wege doch zwei Hindernisse in den Weg: die Macht des stolzen Hochadels und der Einfluß der mit diesem engverbundenen Jesuiten. Vergebens hatte Pombal lange Zeit versucht, sich an die aristokratische Partei heranzudrängen und sie für die Unterstützung seiner Pläne zu gewinnen; die hochmütigen Adligen sahen in Pombal doch immer nur den Emporkömmeling aus bürgerlichem Stande und behandelten ihn demgemäß mit der äußersten Verachtung. Die Jesuiten wieder hatten den Minister zwar zu Beginn seiner Laufbahn gefördert, ihm aber dann deutlich zu verstehen gegeben, daß sie nicht gewillt seien, ihre Machtposition bei Hofe preiszugeben.

Nur die persönliche Feigheit des Königs konnte dem Marquis zum Siege verhelfen: Wenn es gelang, dem hohen Herrn Angst einzuflößen und ihm die Überzeugung beizubringen, daß die Jesuiten ihm ans Leben wollten, dann würde König Joseph, wie Pombal sehr gut wußte, nicht ruhen, bevor nicht alle Mitglieder der Gesellschaft Jesu in sicheren Kerkern verwahrt oder gewaltsam außer Landes gebracht sein würden.

Ein Attentat gegen den König unterstützte die Pläne Pombals auf das trefflichste. Joseph unterhielt zärtliche Beziehungen zu der jungen Marquise von Tavora und pflegte diese in den Abendstunden aufzusuchen. Der Gatte der also ausgezeichneten Dame mißbilligte dies jedoch und lauerte dem König während einer dieser Fahrten zum Stelldichein auf, um ihm durch einige Pistolenschüsse die Lust zu weiteren nächtlichen Ausflügen zu nehmen. Joseph wurde leicht am Arm verwundet und kehrte in heller Panik in sein Schloß zurück.

Die Freveltat des jungen Aristokraten, der sich erkühnt hatte, auf so entschiedene Weise gegen sein Hahnreitem zu protestieren, war etwas so Erstaunliches und Ungewöhnliches, daß niemand glauben wollte, der Marquis habe solches aus eigenem Antrieb beschlossen; wann hatte man jemals gehört, daß der Gatte einer königlichen Mätresse Schwierigkeiten gemacht oder gar zur Gewalt gegriffen hätte? Sicher waren tückische Aufwiegler am Werke gewesen, um den Marquis

zu einem solchen, gegen jede Etikette verstößenden Verhalten aufzuhetzen! Wem aber konnte eine so verruchte Bosheit zugemutet werden, wenn nicht den schlaunen, verwegenen und jeder Niedertracht fähigen Jesuiten?

Pombal ließ sofort die ganze Familie Tavora und obendrein den alten Herzog von Aveiro verhaften, der zwar mit der Sache gar nichts zu tun hatte, der aber unvorsichtig genug gewesen war, den Premierminister mehrmals seine bürgerliche Abkunft fühlen zu lassen. Zugleich befahl Pombal, die Häuser der Jesuiten durch Militär zu umzingeln und die drei Patres Malagrida, Mattos und Alexandre als Teilnehmer an dem gegen das Leben des Königs gerichteten Komplott festzunehmen. Diese Beschuldigung stützte sich zunächst lediglich auf den Umstand, daß die Jesuiten die Freunde und Beichtväter der Familien Tavora und Aveiro gewesen waren, aber Pombal gab sich der Hoffnung hin, die Untersuchungskommission würde mit Zuhilfenahme der Tortur und ähnlicher bewährter Methoden schon noch andere Beweise gegen die Patres zustande bringen.

Doch es gelang wider Erwarten trotz aller Bemühungen nicht, ein halbwegs brauchbares Belastungsmaterial gegen die Jesuiten ausfindig zu machen, bis Pombal endlich auf das Auskunftsmittel verfiel, den wegen Hochverrats verhafteten Malagrida jetzt wegen Ketzerei aburteilen zu lassen. Der alte, schwärmerisch veranlagte Pater hatte eine Anzahl mystischer Schriften und Übungen verfaßt, die eine gute Handhabe für einen Prozeß bei der Inquisition boten, und da dieses Tribunal eine genügende Praxis in der Konstruktion von Ketzereien besaß, kam es auch bald zu dem gewünschten Ergebnis; Malagrida wurde schuldig gesprochen und in einem feierlichen Autodafé verbrannt.

Diesen und allen weiteren Beschlüssen Pombals stimmte König Joseph eifrig zu, so groß war jetzt seine Entrüstung darüber, daß die Jesuiten, nach Pombals Behauptung, dem Gatten der schönen Marquesa den hochverräterischen Rat erteilt hatten, sich eigenmächtig in die Vergnügungen des gesalbten Herrschers einzumengen. So unterzeichnete der indignierte König jetzt auch eilig ein Dekret, durch welches alle Jesuiten als „Verräter, Rebellen und Feinde des Reiches“ erklärt und auf ewig aus Portugal verbannt wurden; dies brachte ja auch den nicht zu unterschätzenden Vorteil mit sich, daß die Krone alle Güter, Einkünfte und Renten des

Ordens konfiszieren konnte. Der Premierminister sorgte dafür, daß dieses Edikt nicht nur in Portugal selbst, sondern auch in den portugiesischen Kolonien Südamerikas sofort mit der größten Entschiedenheit und Brutalität durchgeführt wurde.

Zur Rechtfertigung seiner Maßregeln überschwemmte Pombal ganz Europa mit einer Flut antijesuitischer Manifeste und Publikationen; es war vielleicht das erstemal in der europäischen Geschichte, daß eine Regierung sich der Druckerpresse bediente, um sich vor dem Ausland zu rehabilitieren. Der Minister hoffte zuversichtlich, daß besonders die Kreise der französischen Aufklärung, die doch der Kirche feindselig gegenüberstanden, die Aufhebung des Jesuitenordens in Portugal mit Jubel begrüßen würden. Hierin aber hatte er sich getäuscht, denn die Philosophen wurden durch den läppischen Eindruck, den die ganz unglaublichen Behauptungen Pombals hervorriefen, ebenso abgestoßen, wie durch die inquisitorischen Maßregeln, mit denen die portugiesische Regierung das Verfahren gegen die Jesuiten geführt hatte. Voltaire, der den wahren Sinn dieser von Pombal betriebenen „despotischen Aufklärung“ sogleich richtig erfaßte, meinte angeekelt, hierbei paare sich „ein Übermaß des Lächerlichen mit einem Übermaß des Grauens“.

Die europäischen Staatskanzleien hingegen ließen sich von den Pamphleten Pombals zumeist ohne jede nähere Prüfung überzeugen und nahmen alles, was darin über die staatsgefährlichen Umtriebe der Jesuiten behauptet wurde, unbesehen als bare Münze hin.

Besonders in Frankreich machte das Vorgehen der portugiesischen Regierung starken Eindruck. Jetzt schöpften auch die französischen Gegner der Gesellschaft Jesu den Mut zu energischen Aktionen, denn was in dem kleinen Portugal möglich gewesen war, mußte sich doch in Frankreich ebenfalls durchführen lassen.

Gerade im richtigen Augenblick stellte sich auch jener öffentliche Skandal ein, der für das Gelingen einschneidender politischer Maßregeln so gut wie unerläßlich ist; es war dies der Sensationsprozeß des Jesuitenpaters Lavalette.

Dieser, der Leiter der jesuitischen Niederlassung auf der Insel Martinique, hatte in dem Bestreben, die von ihm geführte Mission materiell sicherzustellen, umfangreiche Handelsgeschäfte begonnen und hierbei mit allen Mitteln des

kaufmännischen Kreditwesens gearbeitet. Eines Tages waren aber einige ihm gehörige Schiffsladungen von den Engländern gekapert worden, und Lavalette sah sich außerstande, seine Wechsel einzulösen.

Eine Handelsfirma in Marseille, die hierdurch um zweieinhalb Millionen Livres geschädigt worden war, wendete sich an den Orden und forderte von diesem die Gutmachung des Verlustes. Der Jesuitengeneral lehnte dies jedoch mit der Erklärung ab, Lavalette habe durch seine Handelsunternehmungen gegen die Ordensregeln verstoßen, und so sei auch die Gesellschaft Jesu nicht für seine Schulden haftbar. Es kam zu einem Prozeß vor dem Gericht in Marseille, der zugunsten der klägerischen Firma entschieden wurde.

Anstatt nun die Wechsel einzulösen und so jedes weitere unliebsame Aufsehen zu vermeiden, gab der Orden sich dem absurden Glauben hin, das Pariser Parlament würde ihm mehr Gerechtigkeit zuteil werden lassen, und legte daher an dieses Berufung ein. Nichts hätte den Pariser Parlamentsadvokaten willkommener sein können als dieser unkluge Schritt der Jesuiten, durch welchen der Orden sich seinen geschworenen Feinden selbst auslieferte.

Da es sich um die Frage handelte, ob Lavalette durch seine Geschäfte die Regeln des Ordens verletzt habe, forderte das Parlament die Vorlage dieser bis dahin geheimgehaltenen Konstitutionen. Nicht damit zufrieden, die Berufung der Jesuiten gegen das Marseiller Urteil zu verwerfen, erklärte das Parlament zuletzt, es habe eine ganze Anzahl der jesuitischen Ordensregeln als unsittlich und staatsgefährlich befunden, eine Entscheidung, die plötzlich wieder ganz Paris mit dem Geiste der Jansenistenzeit erfüllte. In den eleganten Häusern der vornehmen Welt ebenso wie in den Hinterstübchen der kleinen Kaufleute disputierte man jetzt von neuem eifrig über die halbvergessenen Streitfragen des Probabilismus, der Reservatio mentalis und der laxistischen Jesuitenmoral. Nun wurde auch die alte Skandalaffäre des Jesuitenpaters Girard von neuem aufgewärmt, der drei Jahrzehnte früher angeklagt worden war, sein Beichtkind, die „schöne Cadière“, zu allerlei unsittlichen Handlungen verführt zu haben. Zwar war Girard seinerzeit vor Gericht freigesprochen worden, aber dies hinderte doch niemanden, jetzt, nach dreißig Jahren, seine Schuld als erwiesen hinzustellen und zum Beweis für die Verderbtheit des ganzen Ordens anzuführen.

Am 6. August des Jahres 1762 faßte das Parlament den Beschluß, die Gesellschaft Jesu sei, als mit dem Wohle des Staates unvereinbar, sofort aufzuheben, und ihre Mitglieder seien des Landes zu verweisen. Auch die Parlamente der Provinzstädte schlossen sich diesem Vorgehen des Pariser Gerichtshofes an.

Noch war freilich die Genehmigung des Königs ausständig, ohne welche die Beschlüsse der Parlamente keine Rechtskraft erlangen konnten. Diese Genehmigung war nicht leicht zu erreichen, denn Ludwig der Fünfzehnte konnte nur schwer davon überzeugt werden, daß die Jesuiten die unsittlichsten Menschen der Welt seien; hatte doch gerade er, dem die Patres bei der Osterbeichte so oft Schwierigkeiten gemacht hatten, das Gegenteil schmerzlich erfahren müssen.

Choiseul, der Günstling der Frau von Pompadour, erklärte dem König jedoch, das ganze Volk und das Parlament seien auf das äußerste gegen die Jesuiten erbittert, und es bestehe die Gefahr einer allgemeinen Empörung, wenn man dem Drängen der Nation nicht nachgebe.

Das entscheidende Wort sprach Frau von Pompadour: Als der König die Frage mit ihr besprach, äußerte sie bloß den einen Satz: „Ich glaube gern, daß die Jesuiten ehrliche Leute sind, aber es geht doch nicht an, daß der König ihnen sein Parlament in dem Augenblick aufopfert, da er dieses so notwendig braucht.“ Ludwig hatte damals gerade dringenden Geldbedarf und konnte die gewünschten Steuern nur vom Parlament bewilligt erhalten; deshalb erzielte Frau von Pompadour mit ihrer kurzen Bemerkung den gewünschten Erfolg, und der König gab „mehr ermüdet als überzeugt“ seine Einwilligung. „Es wird hübsch sein“, meinte er wehmütig, „den Pater Perusseau dereinst im Jenseits als Abbé wiederzusehen!“

Nun mußten die Jesuiten auch in Frankreich ihre Schulen, Profeßhäuser und Kirchen schließen, um entweder als einfache Weltpriester im Lande zu bleiben oder auszuwandern. Die schöne Frau von Pompadour hatte schließlich doch über die starrköpfigen Beichtväter gesiegt.

Die „Meuterei der Hüte“

Auch am Madrider Hof waren die Jesuiten seit den Zeiten des allmächtigen Paters Nidhard, der in den Jahren 1665 bis 1676 Spanien als Staatsminister ganz nach seinem Willen regiert hatte, stets sehr einflußreiche Persönlichkeiten ge-

wesen, und so mußten alle anderen Aspiranten auf die politische Macht auch hier ihren Untergang herbeisehnen. Während aber in Portugal und Frankreich langwierige und mühsame Intrigen notwendig gewesen waren, um die Herrscher zur Vertreibung des Ordens zu bewegen, war es in Spanien der König selbst, der diese Maßregel höchst persönlich beschloß. Denn Karl der Dritte von Spanien wollte das Regieren niemand anderem überlassen, und wenn er auch nicht viel mehr Begabung für seinen Beruf hatte als die Könige von Frankreich und Portugal, so besaß er doch den Ehrgeiz, stets alles selbst entscheiden zu wollen.

Wer also den König zu einer Maßregel veranlassen wollte, brauchte ihm bloß nahezulegen, daß durch diesen oder jenen Umstand die absolute Machtvollkommenheit des Monarchen gefährdet sei. Die Höflinge wußten dies seit langem und machten dem König bald begreiflich, daß der Jesuitenorden das Haupthindernis für ein wahrhaft absolutistisches Regime bilde; seien doch die Jesuiten ihrem General größeren Gehorsam schuldig als dem Landesfürsten. In diesem Zusammenhang wiesen die Höflinge auch immer von neuem auf den Mißbrauch hin, den der Orden mit seiner unabhängigen Stellung in Paraguay getrieben hätte.

Eine Bestätigung dafür, daß die Jesuiten staatsgefährliche Pläne hegten, sah Karl der Dritte aber besonders in dem Umstand, daß die Patres, wie die Polizei zu melden wußte, einen auffällig regen Umgang mit dem gemeinen Volke unterhielten. Es hieß, sie erteilten dem „Pöbel“ regelmäßig geistliche Übungen und sprächen sogar mit Kutschern, Lakaien und anderem Gesindel; selbst auf den Galeeren und in den Gefängnissen erschienen sie häufig, um sich mit den Sträflingen über deren Nöte und Beschwerden zu unterhalten und sie zu trösten.

In den Augen eines Autokraten, wie König Karl einer war, konnten solche Beschäftigungen nur als „verdächtige Umtriebe“ erscheinen; wurde doch dadurch die so notwendige Ergebung des Volkes in die Verordnungen der Regierung beeinträchtigt, denn nach den Anschauungen des Königs hatte das Volk weder nachzudenken noch sich zu beklagen, sondern einfach zu gehorchen.

Bald hinterbrachten die Polizeiagenten ihren Vorgesetzten die beunruhigende Meldung, man sehe in Madrid immer häufiger Leute, die Hüte mit ungewöhnlich breiten Krempen

und weite Radmäntel trügen. Nur eine nachlässige Staatsverwaltung hätte dieses Phänomen als harmlos ansehen dürfen; ein auf Ordnung und Sicherheit bedachtes autokratisches Regime mußte auch in dieser neuen Hut- und Mantelmode sogleich ein Anzeichen für das bedenkliche Überhandnehmen rebellischen Geistes erblicken.

So entschloß sich Karl der Dritte zur Erlassung eines energischen Dekrets, in welchem das Tragen breiter Hüte und Mäntel für alle Zeiten auf das strengste verboten wurde. Aber die Madrider waren um keinen Preis gewillt, auf ihre breitrempigen Hüte zu verzichten, und hielten an dieser Mode mit dem heiligen Trotz und der heroischen Entschlossenheit eines im tiefsten gekränkten, entrechteten Volkes fest.

Wie ein unheilvolles Gewitter zog eines Tages eine schwarze Masse, geformt aus Tausenden von breitrempigen Hüten, durch die Straßen und wälzte sich auf den königlichen Palast zu. Vergebens wurden die wallonischen Garden aufgeboten; jedes Hindernis niederreißend, ergoß sich die Flut auf den weiten Platz vor dem Königspalast.

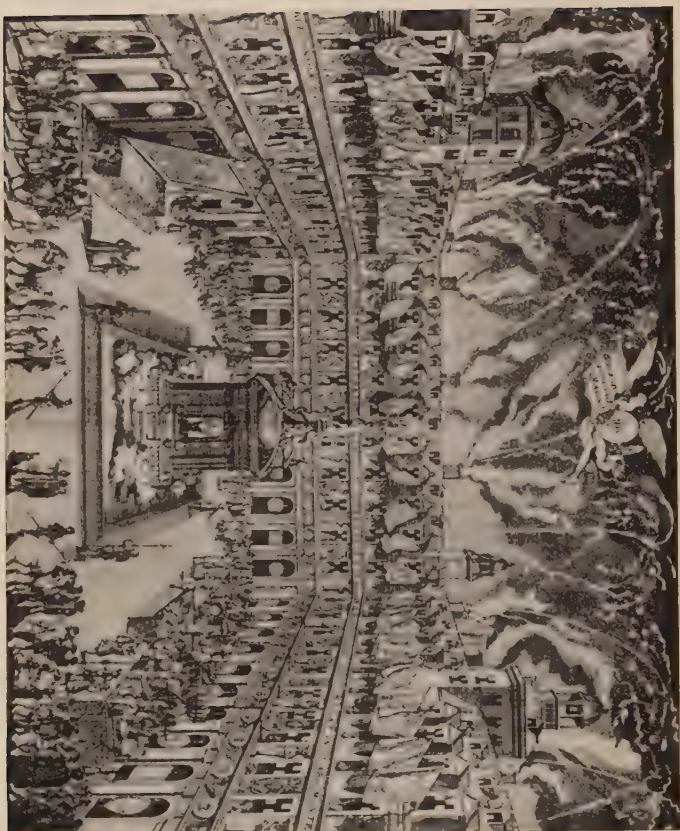
Karl der Dritte erschrak tödlich, als er, von seinem Balkon hinabstarrend, diese „Meuterei der Hüte“ vor sich sah. Er hielt eine Ansprache, erklärte seine Bereitwilligkeit, die erlassene Verordnung zurückzunehmen und sogar dem allseits verhaßten Finanzminister den Abschied zu erteilen, aber trotz alledem wollte die Menge nicht weichen. Erst als die herbeigeeilten Jesuitenpatres sich unter die Demonstranten mengten und ihnen zuredeten, zerstreuten diese sich ebenso plötzlich, wie sie erschienen waren, und in Madrid herrschte wieder Ruhe.

Die Raschheit, mit der es den Jesuiten gelungen war, den Aufstand zu besänftigen, erregte aber erst recht den Verdacht des Königs und seiner Minister. Karl der Dritte, der in seinem Volke bloß eine durch Gewalt niederzuhaltende Rotte erblickte, hatte mit eigenen Augen angesehen, wie die Jesuiten die Empörer einfach durch vernünftiges Zureden beruhigt hatten; er konnte sich dies nur durch die Annahme erklären, die Jesuiten hätten selbst den ganzen Aufruhr angezettelt, um ihn dann wieder zu besänftigen und dadurch dem König ihre Unentbehrlichkeit zu demonstrieren. Sogleich wurde bei Hof der Beschluß gefaßt, den Orden, der solches verbrochen, gewaltsam aus Spanien zu vertreiben. Daß diese Maßregel mit der entsprechenden Grausamkeit und Despotie durch-



DER WAGEN DER PHILOSOPHIE

Festzug der Kanonisationsteier des heiligen Ignatius, Mailand 1622



GROSSES FEST IM KOLLEG CLERMONT
zur Feier der Geburt Ludwigs XIII.

geführt würde, dafür sorgte der Premierminister Aranda, ein begeisterter Anhänger der französischen „Philosophen“, der „Aufklärung“ und des Fortschritts.

Aranda setzte geradezu seinen Ehrgeiz darein, in diesem Falle ein Meisterstück autokratischer Geheimniskrämerei zu leisten: Alle Gouverneure des ganzen Reiches erhielten durch besondere Boten versiegelte Pakete zugestellt, in deren Innerem sie je einen vom Premierminister eigenhändig geschriebenen Befehl und ein weiteres, gleichfalls versiegeltes Paket vorfanden. In der Order Arandas wurde ihnen bei schwerster Strafe zur Pflicht gemacht, das innere Paket erst am 2. April zu eröffnen und dann genau den darin enthaltenen Instruktionen gemäß vorzugehen.

So kam es, daß in der Nacht vom 2. auf den 3. April des Jahres 1767 an sämtlichen Orten der spanischen Monarchie um dieselbe Stunde Truppen vor den Kollegien und Häusern der Jesuiten erschienen, sich der Patres bemächtigten und diese in festen Gewahrsam abführten. Zugleich wurde allenthalben ein königliches Edikt veröffentlicht, in welchem die Jesuiten insgesamt schlechtweg als Verbrecher erklärt wurden. „Bewogen durch gerechte Gründe, welche ich in meinem königlichen Gemüte bewahre“, verordnete Karl in diesem eines autokratischen Herrschers wahrhaft würdigen Dokument, „befehle ich kraft meiner höchsten Gewalt, die der Allmächtige in meine Hände gelegt hat, daß alle Angehörigen der Gesellschaft Jesu meine Staaten zu verlassen haben, und daß ihre Güter eingezogen werden.“ Jede Kundgebung und jeder Versuch, das Edikt in irgendeiner Weise zu diskutieren, wurde als Majestätsverbrechen bezeichnet, denn es sei „nicht Sache der Untertanen, die Entschlüsse des Herrschers beurteilen und deuten zu wollen“.

Als katholischer König sah sich Karl der Dritte doch veranlaßt, den Papst von den Vorgängen zu verständigen; da es aber bekannt war, daß Clemens der Dreizehnte ganz auf der Seite der Jesuiten stand und diese noch zwei Jahre früher in der Konstitution „*Apostolicum pascendi*“ lebhaft verteidigt hatte, hielt der König es für zweckmäßig, dem Heiligen Vater die vollzogene Aufhebung des Ordens in Spanien erst nachträglich mitzuteilen.

„Eure Heiligkeit wissen so gut wie jeder andere“, schrieb Karl an den Papst, „daß die erste Pflicht eines souveränen Herrschers darin besteht, über die Ruhe seiner Staaten und

den Frieden seiner Untertanen zu wachen. In der Erfüllung dieser Aufgabe habe ich mich genötigt gesehen, alle Jesuiten, die sich in meinen Reichen befanden, zu vertreiben und sie in den Kirchenstaat unter die unmittelbare, weise Leitung Eurer Heiligkeit überführen zu lassen, der Sie der gnädigste Vater und Herr aller Gläubigen sind . . . Ich bitte Eure Heiligkeit, diese meine Entschließung als unvermeidlich und nach reiflichster Überlegung mit aller Bedachtsamkeit gefaßt ansehen zu wollen . . .“

Hierauf erteilte der König den Befehl, alle Jesuiten, die in Spanien und in den spanischen Kolonien festgenommen worden waren, etwa sechstausend an der Zahl, wie Heringe in die Kielräume spanischer Kriegsschiffe zu pferchen und nach dem Kirchenstaat zu deportieren. Dem Beispiel Spaniens folgten alsbald auch die bourbonischen Staaten Neapel und Parma. Die neapolitanische Regierung machte sich die Rechtfertigung dieses Schrittes noch leichter als die spanische, indem sie in ihrem Dekret erklärte, der König sei über die Gründe seines Verfahrens Gott allein Rechenschaft schuldig.

Noch war jedoch der Ehrgeiz Karls des Dritten nicht vollkommen befriedigt, vielmehr wollte er jetzt erst recht beweisen, daß seine Macht groß genug sei, um die Gesellschaft Jesu auch außerhalb der spanischen Grenzen auszurotten. Auf sein Betreiben legten die drei Höfe von Paris, Madrid und Neapel dem Papst die kategorische Forderung vor, er möge den Jesuitenorden auf der ganzen Welt aufheben.

Clemens der Dreizehnte starb unmittelbar nach der Entgegennahme dieser Note; so wurde ihm der schwere Entschluß erspart, einen Orden aufzuheben, der von den meisten seiner Vorgänger als die stärkste Stütze der katholischen Kirche bezeichnet worden war. Diese peinliche Aufgabe blieb nunmehr seinem Nachfolger überlassen.

„Dominus ac Redemptor“

In der Blütezeit des „aufgeklärten Absolutismus“ war die Macht des Heiligen Stuhles bereits so sehr gesunken, daß die Bourbonen geradezu erklären konnten, sie würden nur einen solchen neuen Papst anerkennen, der ihnen die Gewähr für die Aufhebung der Gesellschaft Jesu bieten würde. Der Kardinal Ganganelli, der sich zu kaum verhüllten Zusagen in dieser Richtung herbeiließ, war den Jesuitenfeinden hin-

länglich genehm und konnte als Clemens der Vierzehnte den Stuhl Petri besteigen.

Dadurch wurde nunmehr auch Pombal besänftigt, der bereits ein Jahrzehnt früher die diplomatischen Beziehungen mit Rom abgebrochen hatte: Da der neue Papst versprochen hatte, mit den Jesuiten ein Ende zu machen, ließ sich der portugiesische Diktator gnädig zu einem Friedensschluß herbei. Herr von Lebzeltern, der österreichische Gesandte in Lissabon, meldete damals nach Wien: „Es zeigt nunmehr das hiesige Ministerium eine sonderliche Zufriedenheit über den Betrag des römischen Hofes und fanget an nicht mehr zu zweifeln, daß die völlige Ausrottung der Gesellschaft in kurzem erfolgen dürfte.“

Aber Clemens der Vierzehnte suchte die Erfüllung seines Versprechens immer wieder hinauszuzögern, und wenn der König von Spanien ihm durch seinen Gesandten unaufhörlich neue dringende Noten überreichen ließ, berief Clemens sich darauf, daß die Kaiserin Maria Theresia ihre Zustimmung zur Aufhebung des Ordens noch nicht erteilt habe; ohne das Einverständnis sämtlicher katholischer Mächte aber, behauptete der Papst, könne er die geplante Maßregel nicht durchführen.

Maria Theresia war selbst eine Schülerin der Jesuiten gewesen und bewahrte ihren ehemaligen Lehrmeistern auch weiterhin Anhänglichkeit. So hatte sie denn noch im Jahre 1768 dem Jesuitenpater Koffler erklärt: „Mein lieber Pater, sei Er nur ohne alle Sorge! Solange ich lebe, habt ihr euch nicht zu fürchten!“ Demgemäß mußte auch Mahony, der spanische Gesandte in Wien, seiner Regierung anfangs melden, die Kaiserin weigere sich, „gegen Ordensleute vorzugehen, die in ihren Ländern nichts Strafwürdiges begangen hätten“.

Auch später noch, als der Orden bereits aufgelöst worden war, hat sich Maria Theresia mehrmals sehr freundlich über die Gesellschaft geäußert: „Durch eine Stafette erfahre ich soeben die Unterdrückung der Jesuiten“, schreibt sie am 30. August 1773 ihrem Sohn, dem Erzherzog Ferdinand. „Ich gestehe es, ich bin davon schmerzlich berührt, indem ich nie anderes als Erbauliches bei ihnen gesehen.“ Und am 16. Oktober desselben Jahres klagt sie der Gräfin Enzenberg: „Wegen der Jesuiten bin ich untröstlich und in Verzweiflung. Mein ganzes Leben habe ich sie geliebt und hochgeachtet . . .“

Trotzdem aber willigte Maria Theresia, vom Madrider Hof immer wieder gedrängt, zuletzt doch in die Aufhebung des Ordens. „Ich freue mich, Ihnen in einer Sache willfährig sein zu können, die Ihnen so sehr am Herzen liegt“, schrieb sie am 4. April 1773 an den spanischen König. „Ich hoffe, daß Eure Majestät zufrieden sein werden, da Ihnen nun nichts mehr zu wünschen übrigbleibt. In diesem zuversichtlichen Vertrauen bitte ich Sie um die Fortsetzung Ihrer Freundschaft, insbesondere für unsere geliebten Kinder in Neapel und Toscana und zu seiner Zeit für jene in Parma.“

Was hätte auch Maria Theresia nicht alles getan, wenn es sich um ihre „geliebten Kinder“ handelte! Denn vor allem war diese Kaiserin eine hausbackene Mutter, der die glückliche Verheiratung ihrer zahlreichen Töchter die größte Sorge bereitete. Wenn ihre verschiedenen Schwiegersöhne aus dem Hause Bourbon und deren Minister es nun einmal auf den Untergang der Jesuiten abgesehen hatten, dann mußten die guten Patres eben den dynastischen Rücksichten aufgeopfert werden. Und erschien es schon angemessen, die Höfe von Madrid, Neapel und Toscana bei guter Laune zu erhalten, damit die „geliebten Kinder“ zu Hause keine Schwierigkeiten hätten, so war es um so notwendiger, sich mit Herrn du Tillot, dem Minister des Großherzogtums Parma, gut zu stellen, denn von diesem mußte es zum großen Teil abhängen, ob noch ein anderes Töchterchen „zu seiner Zeit“ würde verheiratet werden können.

Besonders wichtig aber erschien es der Kaiserin, auf die Wünsche des Versailler Hofes Rücksicht zu nehmen, nun, da es doch endlich gelungen war, die Erzherzogin Marie Antoinette mit dem Dauphin, dem zukünftigen König von Frankreich, zu vermählen! Diese „beste Partie Europas“ durfte unter keinen Umständen gestört werden, und sicher würde auch der gute Pater Koffler es verstehen, daß die Kaiserin jetzt das seinerzeit gegebene Versprechen nicht ganz einzuhalten vermochte.

Aber sogar in Wien rieten zahlreiche kluge Männer, die Gesellschaft Jesu nicht länger in Schutz zu nehmen. Der Kanzler Kaunitz war gegen die Jesuiten eingenommen, und ebenso der kaiserliche Leibarzt van Swieten; besonders aber haßte Joseph die Patres, und seine Ansichten mußten jetzt, da Joseph römischer König und Mitregent geworden war, doch immerhin angehört werden. „Ich kenne diese Leute

so gut wie irgendeiner“, hatte Joseph im Jahre 1770 an Choiseul geschrieben, „ich weiß von ihren Entwürfen, die sie durchgesetzt und kenne ihre Bemühungen, Finsternis über den Erdboden zu verbreiten und Europa vom Kap Finisterre bis an die Nordsee zu regieren und zu verwirren...“

Mit allen möglichen Begründungen stimmten auch die übrigen katholischen Fürsten des Reiches der Aufhebung des Ordens zu; besonders waren die Kurfürsten von Mainz und Bayern entrüstet, weil die Jesuiten das Werk Bellarmins über die Macht der Päpste neu herausgegeben hatten, ein Buch, in welchem, wie der Kurfürst von Mainz in einer Verordnung erklärte, die Macht der weltlichen Fürsten gänzlich untergraben, die Gewalt der Bischöfe eingeschränkt, die allgemeine Ruhe gestört und überall Empörung gestiftet werden sollte.

Nun mußte der Papst doch endlich Ernst machen. Er begann zunächst damit, daß er im Oktober des Jahres 1772 das römische Seminar des Ordens sperren ließ; bald darauf wurden auch die übrigen Jesuiten-Seminarien auf dem Gebiet des Kirchenstaates geschlossen. Am 21. Juli 1773 endlich erließ Clemens der Vierzehnte das Breve „Dominus ac Redemptor“, in welchem die vollständige Aufhebung der Gesellschaft Jesu ausgesprochen wurde.

„Wir haben erkannt“, hieß es in dem Schlußabschnitt dieses umfangreichen Schriftstückes, „daß die Gesellschaft Jesu nicht mehr jene reichen Früchte und bemerkenswerten Vorteile zu bringen imstande war, um derentwillen sie eingesetzt, von so vielen Päpsten gebilligt und mit sehr vielen Privilegien ausgestattet worden ist; des weiteren erscheint es geradezu unmöglich, einen wirklichen und dauerhaften Frieden innerhalb der Kirche zu erhalten, solange dieser Orden besteht. Geleitet von diesen gewichtigen Erwägungen und genötigt von anderen Gründen, die Uns die Klugheit und die weise Verwaltung der gesamten Kirche nahelegen und die Wir auf dem Grund Unseres Herzens bewahren... unterdrücken Wir hiermit nach reifer Überlegung mit Unserer sicheren Kenntnis und aus der Fülle Unserer apostolischen Gewalt die Gesellschaft Jesu. Wir erklären für nichtig alle ihre Ämter, Funktionen und Verwaltungen, Häuser, Schulen, Kollegien, Hospize und alle anderen Orte in ihrem Besitz, in welcher Provinz, welchem Königreich oder Staat sie sich immer befinden mögen...“

SIEBENTER THEIL

DAS RINGEN MIT DEM FORTSCHRITT

Die Auferstehung des Ordens

Wenn sich auch zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts alle katholischen Mächte, deren verlässlichste Diplomaten die Jesuiten einst gewesen waren, gegen den Orden verbündet hatten, wenn selbst der Papst die Auflösung seiner „leichten Reiterei“ verfügt hatte, so hörte die Gesellschaft Jesu dennoch, ungeachtet aller königlichen Edikte und päpstlichen Breves, nicht einen Augenblick zu bestehen auf. Denn zum Glück für die Jesuiten gab es ja trotz ihrer eifrigen Wirksamkeit noch immer Länder, die nicht unter die Botmäßigkeit Roms gebracht worden waren, und gerade bei „ketzerischen“ und „schismatischen“ Fürsten sollte die Gesellschaft Jesu nunmehr eine Zuflucht finden.

Friedrich der Große ließ gleich nach der Publikation des Breves „Dominus ac Redemptor“ dem Papst mitteilen, er habe bei der Annexion der im Siebenjährigen Krieg eroberten schlesischen Provinzen die Aufrechterhaltung der bestehenden religiösen Ordnung zugesagt und könne daher in die Aufhebung des Jesuitenordens nicht einwilligen. „Da ich zu der Klasse der Ketzer gehöre“, schrieb Friedrich mit voltairianischer Bosheit, „kann der Heilige Vater mich ebensowenig von der Obiegenheit, mein Wort zu halten als von den Pflichten eines ehrlichen Mannes und Königs dispensieren.“ Auf die Jesuitenschulen in Schlesien wollte der König aber vor allem darum nicht verzichten, weil er sonst genötigt gewesen wäre, die unentgeltlich lehrenden Patres durch bezahlte Unterrichtskräfte zu ersetzen.

Ähnlich verhielt sich auch Katharina die Zweite: Durch die im Jahre 1772 vorgenommene erste Teilung Polens war Weißrußland und damit eine ganze Anzahl von Jesuitenkollegien an Rußland gefallen; als nun der päpstliche Nuntius von der Zarin die Promulgierung des Breves „Dominus ac Redemptor“ erwirken wollte, erwiderte ihm Katharina, sie habe den Jesuiten Duldung versprochen, überdies erachte sie die Förderung der Volksbildung für ihre wichtigste Pflicht und könne sich

darum nicht eines Ordens berauben, der sich mit größtem Eifer der pädagogischen Tätigkeit widme.

So vermochte die Gesellschaft Jesu auf dem Boden des russischen Reiches die Zeiten der schwersten Verfolgung zu überdauern; ihr faktisches Weiterbestehen wurde im Jahre 1801 auch von Papst Pius dem Siebenten anerkannt, welcher den in Rußland lebenden Jesuiten wieder offiziell gestattete, den Namen „Gesellschaft Jesu“ zu führen; zugleich wurde der Pater Kareu zum General für Rußland ernannt, „mit dem Auftrag und mit allen zweckmäßigen und notwendigen Befugnissen, um der Regel des heiligen Ignatius von Loyola zu folgen und sie aufrechtzuerhalten“.

Aber auch in den katholischen Ländern war der Orden nicht vollständig untergegangen, vielmehr waren gleich nach seiner Aufhebung mehrfache Versuche unternommen worden, ihn unter anderen, ähnlich klingenden Namen wieder ins Dasein zu rufen. So gründete ein Jesuitenschüler namens Paccanari in Rom eine „Gesellschaft vom Glauben Jesu“, deren Mitglieder ganz nach den Konstitutionen Loyolas lebten. Von Italien aus verbreiteten sich diese „Väter vom Glauben Jesu“ bald nach Österreich, nach der Schweiz und selbst nach England und Holland.

Ein ähnliches Unternehmen war auch von französischen Priestern begonnen worden, die auf der Flucht vor den siegreichen Revolutionsheeren nach Österreich gelangt waren und sich in Hagenbrunn bei Wien niedergelassen hatten; sie nannten sich „Gesellschaft vom Herzen Jesu“, und aus einer ihnen angegliederten Vereinigung frommer Frauen ist die berühmte Kongregation der „Damen von Sacré Cœur“ hervorgegangen.

Die „Gesellschaft vom Glauben Jesu“ lenkte alsbald das Mißtrauen der jesuitenfeindlichen französischen Regierung auf sich. Die Männer der Revolution, insbesondere aber Robespierre, hatten von allem Anfang sämtliche religiöse Körperschaften gewaltsam zu unterdrücken gesucht, und zur Zeit der Schreckensherrschaft waren auch einige ehemalige Jesuitenpatres der Guillotine zum Opfer gefallen. Aber auch Napoleon war ein erbitterter Gegner der Jesuiten, denn er fühlte nicht minder gallikanisch wie einstens die Parlamentsadvokaten. In den kategorischsten Ausdrücken schrieb er an den Polizeiminister Fouché, er wolle unter keinen Umständen eine neuerliche Niederlassung der Jesuiten in Frankreich dulden. „Sie nehmen alle Arten von Gesichtern an, ich aber will weder ein

„Herz Jesu“, noch eine „Brüderschaft des heiligen Sakraments“, noch irgend etwas, was einer Organisation religiöser Miliz ähnlich sieht.“

„Teilen Sie den Redakteuren des ‚Mercure‘ und des ‚Journal des Débats‘ mit“, befahl Napoleon dem Polizeiminister am 9. Oktober 1804, „daß ich den Namen der Jesuiten überhaupt nicht genannt zu sehen wünsche. Alles, was die Rede auf diese Gesellschaft bringen könnte, soll in den Zeitungen vermieden werden. Ich werde niemals die Wiedereinführung der Jesuiten nach Frankreich gestatten... Weisen Sie die verschiedenen Präfekten an, darauf zu achten, daß eine Bewegung für die Wiedereinführung der Jesuiten nicht einmal bis zu ihren Anfängen gelange.“

Aber die Allmacht des großen Kaisers neigte sich bald ihrem Ende zu. Eben als vor Napoleons Augen Moskau in Flammen aufging, unternahm der Jesuitengeneral von Petersburg aus den Versuch, die Wiederherstellung des Ordens in dem gegen die französische Okkupation kämpfenden Spanien einzuleiten. Im August des Jahres 1814, wenige Monate nach der Abdankung Napoleons, verkündete dann Papst Pius der Siebente in der Bulle „*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*“ die neuerliche Einsetzung der Gesellschaft Jesu in alle ihre früheren Rechte und Privilegien.

Von den alten Mitgliedern der französischen Ordensprovinz, die seinerzeit von dem Aufhebungsedikt betroffen worden waren, lebte im Augenblick der Erneuerung nur mehr ein einziger, der achtzigjährige Pater de Clorivière. Dieser hatte sich die ganze Revolution hindurch in Paris, meist in einem kleinen Kellerraum, verborgen gehalten, war jedoch dann unter Napoleon verhaftet und fünf Jahre lang im Temple interniert worden. Jetzt beauftragte ihn der Ordensgeneral, die Reorganisation der Gesellschaft Jesu in Frankreich durchzuführen, und Clorivière machte sich sogleich mit größtem Eifer an die Arbeit. Mit der Unterstützung der „Patres vom Glauben Jesu“ wurden nun wieder zahlreiche Novizen angeworben, und so verstand es Clorivière noch in den wenigen Jahren vor seinem Tode, eine neue französische Ordensprovinz ins Dasein zu rufen.

Auch jetzt, in der zweiten Epoche des Ordens, gestaltete sich sein Schicksal ebenso wechselvoll wie im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert: Noch mehrmals wiederholte es sich, daß die Jesuiten aus einem Lande als staatsgefährlich ausgewiesen wurden, um in einem anderen Aufnahme

zu finden, daß dann wieder jener Staat, der ihnen Schutz geboten hatte, sie seinerseits verjagte, und daß sich ihnen alsbald anderwärts eine neue Zuflucht bot.

Zuerst wurden sie aus eben jenem Rußland abgeschafft, das ihnen in den Tagen der allgemeinen Unterdrückung ein Asyl geboten hatte. Hier waren sie zu bedeutendem Einfluß gelangt, da ihre Unterrichtsanstalten sich rasch über das ganze riesige Reich bis nach Astrachan, Irkutsk und Omsk ausgebreitet hatten; besonders ihre Schulen in Petersburg und Moskau wurden von den Söhnen der vornehmsten Aristokraten-geschlechter besucht.

Zum Verhängnis war ihnen jedoch der Umstand geworden, daß sie sich bald nicht mehr auf eine rein weltliche Lehrtätigkeit oder auf die geistliche Unterweisung von Katholiken beschränkt, sich vielmehr immer eifriger bemüht hatten, auch Kinder orthodoxer Eltern zum römischen Glauben zu bekehren. Als zuletzt ein Mitglied des Hochadels, der junge Fürst Galitzin, unter ihrem Einfluß katholisch wurde, sich in verstiegener Schwärmerei in ein Bußkleid hüllte und sich über und über mit Weibbildern behängte, empörte dies den Kaiser Alexander dermaßen, daß er die Jesuiten auswies.

Aber in demselben Augenblick, als sie sich aus Rußland zurückziehen mußten, eröffnete sich ihnen Spanien von neuem. Bald darauf konnten sie auch in England, wo sie noch das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch unter dem Druck der gegen sie erlassenen Ausnahmegesetze gestanden hatten, ihre Tätigkeit in aller Öffentlichkeit aufnehmen, denn die „Emanzipationsbill“ des Jahres 1829 gestand den Katholiken endlich die volle Freiheit der Religionsübung zu. Freilich hatte auch jetzt, wie Kardinal Newman sagt, das Wort „katholisch“ noch „einen unangenehmen Klang wie Formelkram und Aberglauben“, und so kam es, daß die Jesuiten ihre erste Kirche in London nicht an einer Hauptstraße, sondern in einer halb verlassenen Gegend, hinter einer Reihe von Pferdeställen, errichteten.

Während der Orden in England im Aufblühen begriffen war, wurde er aus anderen Ländern wieder verjagt. Der Versuch der katholischen Kantone der Schweiz, sich im Jahre 1845 mit Unterstützung Metternichs zu einem „Sonderbund“ zusammenzuschließen und sich der von den Radikalen angestrebten Ausweisung der Jesuiten mit Waffengewalt zu widersetzen, scheiterte an der Entschlossenheit der Eidgenossenschaft, und

so mußten die Patres 1847 die Schweiz verlassen. Im folgenden Jahre führte die österreichische Revolution zu einer vorübergehenden Vertreibung des Ordens, und wenig später fielen der antirömischen Politik Cavour's die jesuitischen Niederlassungen in Sardinien zum Opfer; als sich dann Garibaldi in den Besitz von Sizilien und Neapel gesetzt hatte, ordnete er auch dort vor allem die Ausweisung der Jesuiten an.

Den erbittertsten Kampf gegen die Jesuiten führte aber jetzt jenes Preußen, das unter Friedrich dem Großen, gleich dem Rußland der Zarin Katharina, die Gesellschaft Jesu gegen das päpstliche Aufhebungsbreve in Schutz genommen hatte. Hatte einst Friedrich, ebenso wie Katharina, gerade die Lehrtätigkeit der Patres gelobt, so führte der Nationalismus der siebziger Jahre alsbald zu einem „Kulturkampf“ gegen den „unpatriotischen internationalen Geist“, den die jesuitische Erziehung der deutschen Jugend einpflanze.

Bismarck selbst erklärte in einer seiner Reichstagsreden, die Gefährlichkeit der Jesuiten liege nicht so sehr in ihrem Katholizismus als vielmehr „in ihrer ganzen internationalen Organisation, in ihrem Lossagen und Loslösen von allen nationalen Banden und in ihrer Zerstörung und Zersetzung der nationalen Bande und der nationalen Regungen überall, wo dieselben hinkommen . . .“

Unter dem Einfluß ähnlicher Anschauungen nahm der Reichstag im Jahre 1872 ein besonderes Gesetz an, durch welches die deutschen Niederlassungen des Jesuitenordens aufgelöst und ihre Mitglieder unter verschiedene polizeiliche Ausnahmebestimmungen gestellt wurden. Dieses Gesetz blieb formell auch nach dem Ende des „Kulturkampfes“ noch lange Zeit in Geltung und wurde erst im Jahre 1917 endgültig beseitigt.

Besonders wechselvoll waren die Schicksale des neu aufgerichteten Ordens in Frankreich: Schon wenige Jahre nach dem Erscheinen der Bulle „*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*“ erhoben sich von neuem die jansenistisch gesinnten Widerständer im Verein mit den Liberalen gegen die Jesuiten, und die schwache Regierung Karls des Zehnten sah sich zuletzt veranlaßt, die Gesellschaft neuerdings auszuweisen; zwei Jahre später machte die Julirevolution der Herrschaft der Bourbonen ein Ende.

Ähnliches wiederholte sich unter dem „Bürgerkönig“ Louis Philippe. Jetzt waren es vorwiegend Gelehrte und Schrift-

steller, darunter Männer wie Jules Michelet, Edgar Quinet und Eugène Sue, die in den leidenschaftlichsten Worten die Vertreibung der wieder nach Frankreich zurückgekehrten Jesuiten forderten, und auch diesmal glaubte die Regierung die wachsende Gärung im Lande durch die Verbannung des Ordens beschwichtigen zu können. Aber auch jetzt folgte auf die Vertreibung der Gesellschaft Jesu fast unmittelbar der politische Umsturz, durch den nun Louis Napoleon ans Ruder kam.

Bedeutete das zweite Kaiserreich, das sich anfangs auf den Klerikalismus stützte, für die Jesuiten eine Zeit der Ruhe und Förderung, so fielen dann in den Stürmen der Kommune mehrere Jesuitenpatres der Volkswut zum Opfer. Die liberale Republik wieder geriet, vor allem durch die von ihr betriebene Verweltlichung des Schulunterrichts, in Konflikt mit den Jesuiten. Schon im Jahre 1880 wurden sämtliche religiösen Vereinigungen mit der Auflösung bedroht, und im Jahre 1902 wurde die Gesellschaft Jesu, zusammen mit dreiundfünfzig anderen Kongregationen, gesetzlich unterdrückt.

Der Katholizismus hat in letzter Zeit auch in England erhebliche Gewinne verzeichnen können, und hierzu haben gerade die Jesuiten nicht wenig beigetragen. Unter der Leitung des Jesuitenprovinzials Bodkin hat sich ein viele Mitglieder umfassender Exerzitienbund gebildet, der auch ein eigenes Blatt „The Cohort“ herausgibt. „Wir sind keine dahinschwindende Körperschaft“, konnte Kardinal Bourne kürzlich auf einem Katholikentag feststellen, „vielmehr sehen wir überall Zeichen des Fortschritts.“

In den Vereinigten Staaten hat die Gesellschaft, gesetzlich in keiner Weise angefochten, seit langem eine planmäßige und sehr wirkungsvolle Tätigkeit entfalten können. Nach der Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 hatten die Patres sich als juristische Körperschaft konstituiert und als solche ihre nicht unbeträchtlichen Liegenschaften bis zur neuerlichen Aufrichtung des Ordens weiter verwaltet und unversehrt erhalten. Im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts haben dann die Kollegien in Maryland, New York, Missouri und New Orleans der römischen Sache unentwegt neue Anhänger gewonnen.

„Mir gefällt die Auferstehung der Jesuiten nicht“, hatte schon im Jahre 1816 der Altpäsident der Union John Adams an seinen Nachfolger Thomas Jefferson geschrieben. „Werden wir nicht ganze Schwärme von ihnen hier haben, in so vielen

Formen und Verkleidungen, als nur je ein Zigeunerkönig sie angenommen hat, in der Verkleidung von Druckern, Verlegern, Schriftstellern und Schulmeistern? Wenn je eine Vereinigung von Menschen ewige Verdammnis auf Erden und in der Hölle verdient hat, dann ist es diese Gesellschaft Loyolas. Trotzdem aber muß unser System der religiösen Freiheit auch ihnen ein Asyl bieten. . . .“ Und Jefferson hatte seinem Vorgänger geantwortet: „Gleich Ihnen mißbillige auch ich die Wiederherstellung der Jesuiten, denn dieses Ereignis bedeutet einen Schritt nach rückwärts vom Licht zur Dunkelheit.“

Die wechselvolle politische Geschichte Spaniens hat den Jesuiten in diesem Lande ein ganz eigenartiges Schicksal bereitet, das gerade in unseren Tagen an einem neuen Wendepunkt angelangt ist. Die Aufhebung des Jesuitenordens, die von der spanischen Republik zu Beginn des Jahres 1932 verfügt wurde, ist bereits die vierte seit der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Als sich das Land im Jahre 1820 gegen König Ferdinand den Siebenten erhob, vertrieben die Aufständischen sogleich die Jesuiten. Nach dem Sieg der Königsparthei zurückberufen, wurden sie im Bürgerkrieg des Jahres 1835 neuerlich des Landes verwiesen und konnten erst siebenzehn Jahre später den Pyrenäenstaat wieder betreten. Die Erhebung gegen die Regentin Isabella im Jahre 1868 hatte die dritte Austreibung der Gesellschaft während dieses Jahrhunderts zur Folge. Als es der Regierung Alfons des Zwölften dann nach schweren Kämpfen gelungen war, die Revolution zu liquidieren, kehrten die Jesuiten zurück, und nun hat der Sturz der Monarchie zum vierten Male eine Ausnahmegesetzgebung gegen sie herbeigeführt.

In Spanien, das in so vieler Hinsicht die geistigen Entwicklungen des übrigen Europa nur unvollständig mitgemacht hat, sind eben die Gegensätze zwischen Liberalismus und Klerikalismus, die anderwärts längst neuen Erkenntnissen und Bestrebungen gewichen sind und viel von ihrer Bedeutung und ihrem Einfluß auf die Geister verloren haben, bis heute in aller Schroffheit erhalten geblieben. Weder von der Seite der liberal Denkenden noch von der Seite der spanischen Kirche ist ernstlich nach einer Verständigung oder auch nur nach einem gemeinsamen *modus vivendi* gesucht worden, vielmehr hat dieser alte, bis auf die Zeiten der Enzyklopädisten zurückreichende Gegensatz der Überzeugungen hier durch einen er-

bitterten Kampf zwischen Freimaurertum und Jesuitismus die schärfste Profilierung erfahren.

Der Madrider politische Klub „Ateneo“, der Sammelpunkt aller liberal-revolutionären Geister, von wo aus eine immer offenere Fehde gegen Thron und Kirche geführt worden war, ist mit der Abdankung des Königs zur Macht im Staate gelangt, und nachdem schon seit 1928 ein heftiger Pressefeldzug gegen die Gesellschaft Jesu geführt worden war, begannen sogleich nach dem Sieg der Revolution allenthalben anti-religiöse Demonstrationen, die vor allem die Austreibung der Jesuiten forderten. Diesem Verlangen der Extremisten mußte nach längerem Zögern auch die Regierung nachgeben, und so erließ nach dem Rücktritt Alcala Zamoras das Kabinett Azana ein den Wünschen der Cortes-Majorität entsprechendes Dekret, das sich dem Wortlaut nach auf alle Orden zu beziehen scheint, seinem Sinn nach aber auf die Jesuiten allein gemünzt ist. Wie schon so oft, machte man ihnen auch diesmal wieder das Professengelübde des besonderen Gehorsams gegen den Papst zum Vorwurf und bezeichnete dieses als unvereinbar mit der Gehorsamspflicht des Bürgers gegen den Staat. Die Verordnung bestimmte somit, daß es den Jesuiten in Hinkunft nicht mehr gestattet sein solle, sich öffentlich als Mitglieder ihres Ordens zu betätigen, daß der Gesellschaft Jesu und den von ihr abhängigen Instituten die Rechtsfähigkeit aberkannt, ihr gesamtes Vermögen eingezogen werde; die Kirchen, Kapellen und Kultgeräte der Jesuiten seien anderen katholischen Körperschaften zu übergeben. Eine direkte Landesverweisung der Jesuiten wird in diesem Dekret nicht ausgesprochen, wohl aber ein Verbot jedes ordensmäßigen Zusammenlebens und jeglicher öffentlicher Wirksamkeit auf spanischem Boden.

Durch diese Maßregeln wurden freilich mit einem Schlage zahlreiche kulturelle Schöpfungen der Gesellschaft Jesu zerstört. Denn die Jesuiten haben in Spanien, abgesehen von einer Anzahl Exerzitienhäuser und Seminarien, drei öffentliche Hochschulen, zwei Observatorien, eine große Menge von Mittel- und Volksschulen, Abendkurse sowie Spitäler und unter diesen auch ein Aussätzigenheim gegründet und geleitet.

Von diesen Einrichtungen genoß besondere Berühmtheit die Technische Hochschule der Jesuiten in Madrid, das „Instituto Catolico de Artes e Industrias“, in welchem zahlreiche junge Arbeiter kostenlos zu Ingenieuren ausgebildet wurden. Das Gebäude dieser Hochschule ist bei den Unruhen des Jahres 1931

vom Madrider Pöbel in Brand gesteckt worden, wobei die wertvolle Bibliothek und das Instrumentarium vernichtet wurden. In der Folge ist sie dann nach Lüttich verpflanzt und mit der dortigen technischen Lehranstalt der belgischen Jesuiten zusammengelegt worden. Im ganzen verließen etwa tausend Ordensmitglieder das Land und zerstreuten sich gemäß den Weisungen der römischen Leitung nach Frankreich, Belgien, Holland, Italien und Portugal.

Bei ihren Protesten gegen die Maßregeln der republikanischen Regierung haben die Katholiken Spaniens besonders auf die kulturelle Wirksamkeit der Jesuiten hingewiesen und hervorgehoben, daß von den 48000 Schulkindern Madrids 26000 den Unterricht in jesuitischen Lehranstalten genossen hätten; ähnlich seien die Verhältnisse auch in anderen spanischen Städten, so daß der Gesellschaft Jesu geradezu der größte Teil der Volksbildung zu verdanken sei. Von liberaler Seite wieder wurde diesen Argumenten mit dem Vorwurf begegnet, daß eben die Kirche seit langem das Aufkommen eines geordneten weltlichen Unterrichtswesens mit Aufbietung ihrer ganzen Macht gehindert habe, um ihr mittelalterliches Bildungsmonopol in diesem Lande noch weiter zu behaupten. Der Umsturz und die Vertreibung der Jesuiten werden also erst die Möglichkeit dazu bieten, die Volkserziehung frei von klerikalten Einflüssen neu aufzubauen.

Aber selbst wenn diese Behauptungen ganz oder teilweise zutreffen sollten, sind doch durch die Aufhebung der bestehenden jesuitischen Lehranstalten zunächst einmal große geistige Werte vernichtet worden, ohne daß bis auf weiteres klar ersichtlich wäre, wie diese in absehbarer Zeit durch gleichwertige staatliche Institutionen auch nur ersetzt, geschweige denn verbessert werden sollten. Von der Sternwarte, der biologischen Station und der chemischen Lehranstalt der Jesuiten in Barcelona hat selbst Macia, das Haupt der revolutionären Bewegung in Katalonien, zugeben müssen, daß es der Regierung schwer fallen werde, diese Anstalten mit geeigneten Lehrkräften aus dem Laienstande zu besetzen.

Freilich darf bei der Beurteilung der haßerfüllten Stimmung, die bei den spanischen Extremisten gegen die katholische Geistlichkeit im allgemeinen und gegen die Jesuiten im besonderen herrscht, nicht außer acht gelassen werden, wie eng gerade in diesem Lande seit Jahrhunderten die Verbindung zwischen Krone und Kirche gewesen ist; dieser Zustand mußte

jenen Führern der revolutionären Bewegung besonders unerträglich erscheinen, die ihre Ausbildung zumeist in Paris genossen hatten und denen daher das in Frankreich herrschende Prinzip der strikten Trennung von Kirche und Staat zum wichtigsten Kennzeichen der modernen demokratischen Verwaltung geworden war.

Auch hat sich der spanische Klerus, fast unberührt von dem allgemeinen Zug zur Demokratisierung der religiösen Arbeit, dem die katholische Kirche anderwärts gerade in der neuesten Zeit große Erfolge zu verdanken hat, wohl allzusehr auf die Machtstellung verlassen, die er am Madrider Hof innehatte. Bei der völligen Solidarität zwischen dem monarchistischen Regime und der Geistlichkeit Spaniens mußte der Kampf, den die politisch Unzufriedenen gegen das herrschende System führten, zugleich auch zu einem Kampf gegen die Positionen der Kirche werden; und daß dieser sich insbesondere gegen die Gesellschaft Jesu richtete, ist bei der hervorragenden Stellung dieser Körperschaft im geistigen und staatlichen Leben des Landes nicht unbegreiflich.

Selbst katholische Stimmen weisen ja heute darauf hin, daß der neuerliche Ausbruch des Kulturkampfes in Spanien zum Teil auch auf verhängnisvolle Irrtümer des iberischen Katholizismus zurückgeführt werden muß. So schreibt Dr. A. Mission in der in Wien erscheinenden katholischen Wochenschrift „Schönere Zukunft“ recht freimütig, das große äußerliche Gepränge, mit dem in Spanien Gottesdienst gefeiert, Prozessionen, Wallfahrten, usw. veranstaltet worden seien, habe doch nur die innere Kraftlosigkeit des kirchlichen Lebens verborgen, das immer mehr byzantinisches Gepräge angenommen habe. Hierbei wird ein Ausspruch Unamunos angeführt, der gesagt hat, der spanische Katholizismus sei „mehr ästhetisch und liturgisch als dogmatisch und ethisch“.

„Die katholische Fassade Spaniens“, heißt es in diesem Aufsatz weiter, „mußte in dem Augenblick zusammenbrechen, als das monarchische System, auf das sich der spanische Katholizismus fast ganz allein verlassen hatte, zu Fall kam. Hatte so einerseits das überstarke Vertrauen zur staatlichen Schutzherrschaft den Glauben aufkommen lassen, daß innerkirchliche Regsamkeit nicht vonnöten sei und es insbesondere keines Ausbaues starker katholischer Bastionen im gesellschaftlichen Leben bedürfe, so bedeutete andererseits das überschnelle Kapitulieren der katholisch-konservativen Kräfte

vor den Revolutionären erst die Vervollständigung der Revolution, ihre endgültige Wendung zum Antiklerikalismus . . .“

Vielleicht ist es aber auch dieser Erstarrung zuzuschreiben, in die der Katholizismus Spaniens vielfach versunken war, wenn in diesem Lande der Antiklerikalismus seinerseits erstarrt und rückständig geblieben ist und in seinen intoleranten Kampfesmethoden, seiner Ideologie und seiner pamphletistischen Phraseologie manche Merkmale eines für unser Gefühl überlebten und hohlen Freigeistertums aufweist.

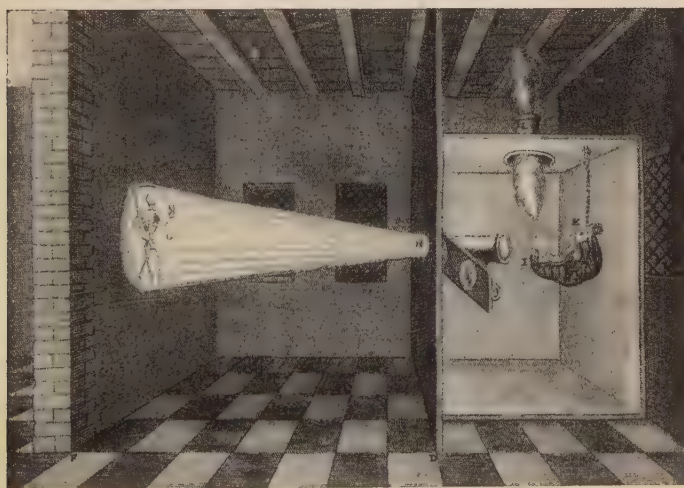
Es kann nicht wundernehmen, daß die katholische Öffentlichkeit der ganzen Welt die im Jahre 1932 erfolgte Austreibung der Jesuiten wiederum nur als Episode ansieht. Fünfmal verjagt, sind die Väter der Gesellschaft Jesu ja viermal zurückgekehrt und haben stets ihren alten Einfluß in der kürzesten Zeit wiederherzustellen gewußt. Es gibt auch zu denken, daß sich bei den Unruhen des Jahres 1931 an vielen Orten spontan katholische Selbstschutzformationen zur Bewachung der gefährdeten Kirchen und Klöster bildeten, daß viele Studenten der jesuitischen Schulen ihren Lehrern freiwillig in die Verbannung nachgefolgt sind und so den Grundstock einer überzeugten jesuitenfreundlichen Laien-Emigration geschaffen haben, und daß schließlich beim Auszug der Jesuiten aus Loyola zwanzigtausend Basken unter Führung ihrer Abgeordneten den Patres eine demonstrative Abschiedsfeier mit stürmischen Ovationen veranstalteten.

Ihrer alten Missionsgebiete in den außereuropäischen Ländern haben sich die Jesuiten seit der Wiedererrichtung des Ordens schrittweise von neuem bemächtigt. In Nordamerika wußten sie sich in den Indianerreservationen wieder festzusetzen, und gegenwärtig leben in den Vereinigten Staaten etwa achtzigtausend Rothäute katholischen Bekenntnisses. Auch auf südamerikanischem Boden entstanden im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts in fast allen Staaten dieses Kontinents jesuitische Missionsstationen. Auf dem Territorium der ehemaligen „Jesuitenrepublik“ freilich vermochten sie nur wenig auszurichten, denn mittlerweile hatten die spanischen und portugiesischen Kolonisten den Indianern ein tiefes Mißtrauen gegen ihre einstmaligen Beschützer eingepflanzt.

In Mexiko hatte in den fünfziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts der Präsident und Diktator Santa Ana die Jesuiten zugelassen; der Sieg der Liberalen unter Juarez hatte sie wiederum vertrieben. Der Versuch der Regierung Juarez,



DIE ASTROLOGISCHE MEDIZIN



DIE VON DEM JESUITENPATER KIRCHER
ERFUNDENE LATERNA MAGICA

Aus dem Werk „Ars magna lucis et umbrae“ von Ath. Kircher



P. CHRISTOPH SCHEINER

Jesuitische Astronomen



P. ANGELO SECCHI

kirchenfeindliche Gesetze gegen den Willen der großenteils strenggläubigen Landbevölkerung zu verwirklichen, war mit eine der Ursachen für die schweren Unruhen, die zur Einsetzung des Kaisers Maximilian durch Napoleon den Dritten führten. In der Folgezeit schwächte sich der von den liberalen Staatsmännern geführte Kulturkampf allmählich ab, bis er nun, ähnlich wie in Spanien, auch in Mexiko wieder zum heftigsten Ausbruch gelangt ist. In den Jahren 1928 bis 1930 hat die katholische Kirche hier Verfolgungen zu erdulden gehabt, wie sie sich seit den Zeiten der Französischen Revolution kaum irgendwo in solcher Heftigkeit und Blutigkeit ereignet haben.

Noch vor dem Ausbruch dieses schweren Konfliktes hatten die Jesuiten vor allem in der Gegend von Tarahumare, wo einst Pater Glandorff gewirkt hatte, bedeutende Bekehrungserfolge bei den Indianern zu verzeichnen. Die gewaltsame Unterdrückung des Katholizismus besonders durch die Regierungen Calles und Ortiz Rubio traf naturgemäß auch sie mit besonderer Stärke.

Erst seit zwischen dem neuen Präsidenten Portes Gil und dem mexikanischen Episkopat eine Übereinkunft zustande kam, wonach die Behörden bei der Auslegung der kirchenfeindlichen Gesetze weitgehende Toleranz ausüben sollten, können sich auch die Jesuiten, vorwiegend in den Indianermissionen, wieder freier betätigen.

Hierbei ist es ihr hauptsächliches Bestreben, der radikalen und antireligiösen Propaganda entgegenzuwirken, die von der Regierung sowohl in den Schulen als auch unter den Erwachsenen durch millionenfache Verbreitung eines sozialistisch-materialistischen „Bauernkatechismus“ betrieben wird. Freilich sind im Laufe der Verfolgungsperiode auch viele Jesuiten zum Verlassen des Landes genötigt worden; sie wendeten sich teils nach den Vereinigten Staaten, teils nach Zentralamerika.

Im Zuge ihres Bestrebens, die Tätigkeit in allen früheren Missionsgebieten wieder aufzunehmen, sind die Jesuiten auch schon im neunzehnten Jahrhundert nach Indien zurückgekehrt. Hierbei mußten sie alsbald feststellen, daß dort mittlerweile der Islam bedeutende Fortschritte gemacht und das einstige Werk Xaviers und seiner Nachfolger zum größten Teil vernichtet hatte. Nur an der Perlenküste fanden die Jesuiten noch Reste einer lebendigen christlichen Tradition vor,

an die sie jetzt anknüpfen konnten; gegenwärtig besteht dort wieder, wie zu den Zeiten Xaviers, eine größere katholische Gemeinde unter der Leitung eines dem Jesuitenorden angehörenden gebürtigen Paravers. In Madure, dem ehemaligen Wirkungsfeld des „christlichen Brahmanen“ Robert de Nobili, haben französische Jesuiten ein Kolleg errichtet, das auch jetzt wieder vorwiegend dem Zweck dient, Brahmanen zur Taufe und sogar zum Eintritt in den Orden zu bewegen. Indem König Leopold von Belgien die Jesuiten in den Kongo berief, erschloß sich ihnen auch Afrika, wo sie dann in Rhodesia und auf Madagaskar weitere Missionen gründeten.

Nach Japan sind die Jesuiten erst im Jahre 1908 gekommen. Sie haben in Tokio eine Hochschule errichtet, und als im Gefolge des Weltkrieges die bis dahin in Indien tätigen deutschen Jesuiten das britische Kolonialgebiet verlassen mußten, ließen diese sich in Jamagutschi nieder, in jener Stadt, wo einst Xavier sich mit so großem Erfolg um die Gunst des Daimyo beworben hatte.

Das chinesische Missionswerk der Gesellschaft war nach deren Aufhebung von den Lazaristen fortgesetzt worden, bis die Jesuiten in den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts unter dem Protektorat der französischen Regierung an die Stätte ihrer einstigen Triumphe zurückkehren konnten.

Gerade in China zeigt sich besonders deutlich, in welchem Maße der Orden sich auch in der neuesten Zeit den geänderten Verhältnissen anzupassen versucht hat. Hatte man einst alle Anstrengungen darauf konzentriert, Einfluß bei Hof zu erlangen und so die Mission „von oben nach unten“ zu betreiben, so mußte diese Taktik aufgegeben werden, als das immer schwächer werdende Kaisertum mehr und mehr an Bedeutung einbüßte. Seitdem im Jahre 1820 Kaiser Kia-king vom Blitz erschlagen worden war, hatte die Dynastie bei der abergläubischen Menge ihr Ansehen völlig verloren, und die wirkliche Macht war mehr und mehr auf das Volk und auf die Gelehrtenklasse übergegangen.

Demgemäß haben die Jesuiten nach ihrer Wiederkehr den bedeutungslos gewordenen Hof ganz vernachlässigt, sich hingegen eifrig bemüht, mit einer populären Wirksamkeit und mit Schulgründungen auf die Massen und auf die gebildeten Stände Einfluß zu gewinnen. Durch Ausbildung tüchtiger Schüler suchten sie die zukünftigen Führer des Landes in ihre Hände zu bekommen.

Die Katholizität des Denkens

Die Jesuiten haben es somit durch Ausdauer und Anpassungsfähigkeit verstanden, sich bis in die jüngste Gegenwart gegenüber allen Veränderungen und Wechschelschlägen der politischen Entwicklung immer von neuem zu behaupten. Freilich haben sie trotz aller Anstrengungen, trotz der Benutzung stets wechselnder Mittel, ihr großes Ziel einer römischen Universalmonarchie nicht verwirklichen können, denn die durch nationale, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen bedingte fortschreitende Differenzierung der europäischen Politik konnte durch keine noch so geschickte Taktik dauernd aufgehalten werden.

Daß sich aber auch noch im zwanzigsten Jahrhundert die katholische Kirche als politischer Machtfaktor behauptet hat, ist nicht zuletzt das Werk der Jesuiten; Sie sind es gewesen, die unermüdlich mit ihrer ganzen Klugheit, ihrem Eifer und ihrer weltmännischen Überlegenheit überall die Machtstellung des Papsttums gegen alle Anfeindungen verteidigt haben.

Wenn schon dieses Ringen um die „Katholizität der europäischen Politik“ an die Männer der Gesellschaft Jesu gewaltige Anforderungen gestellt hat, so erwies sich die Aufrechterhaltung der „Katholizität des europäischen Denkens“, das nicht minder bedeutsame zweite Ziel, welches die Jesuiten sich gesetzt hatten, als noch unendlich schwieriger. Denn nur im Mittelalter hatte der Idee von der politischen Einheit der christlichen Welt unter der Suprematie des Papstes auch ein ebenso geschlossenes, alle Widersprüche in sich begreifendes, katholisches Weltbild entsprochen; in der neuen Zeit aber war mit der zerbröckelnden Universalmonarchie Roms auch diese geistige Universalität unaufhaltsam der Auflösung entgegengegangen.

Als die europäische Menschheit sich aus den Wirrnissen der Völkerwanderung wieder zu einem höheren geistigen Leben durchgerungen hatte, war für diese neue romanisch-germanische Geistigkeit alsbald das augustinische Christentum zur Grundlage geworden. Augustinus aber hatte nicht nur in seiner Persönlichkeit, sondern auch in seinem Werk antike Verstandeskultur mit christlicher Religiosität harmonisch zu vereinigen gewußt.

Neben die Forderung nach gehorsamer „*assensio*“ des Gemüts trat bei ihm stets auch der Versuch, den Glaubensinhalt

rational zu durchdringen, wobei der Glaube der vernünftigen Erkenntnis den Weg bahnen sollte. In dem Satze „Credimus ut cognoscamus“ vermeinte Augustinus jene völlig befriedigende Formel gefunden zu haben, durch welche der Glaube mit dem Verstand jederzeit in Einklang zu bringen sei.

Diese harmonische Weltauffassung schien zunächst auch durch die Wiederentdeckung des Aristoteles, die das elfte Jahrhundert der Vermittlung arabischer und jüdischer Philosophen zu verdanken hatte, nicht beeinträchtigt. Die mittelalterlichen Denker betrachteten die Erkenntnislehre des Aristoteles anfangs bloß als eine neue Methode, durch welche der Inhalt des katholischen Glaubensdogmas verstandesmäßig erschlossen werden könne. Nichts lag ihnen ferner als der Gedanke, daß die Vernunft jemals in einen Konflikt mit der Offenbarung geraten würde, und noch war sich niemand dessen bewußt, wie wenig auf die Dauer die von Aristoteles geforderte verstandesmäßige, logische Durchdringung des Weltganzen mit der irrationalen, der gedanklichen Erkenntnis widerstrebenden Sphäre der Religion vereinbar sei.

Fast alle großen Scholastiker hatten ihre Aufgabe bloß darin gesehen, die Ergebnisse der vernünftigen Erkenntnis, zu welchen der Philosoph von Stagira gelangt war, zur Bestärkung und Erläuterung des Glaubens heranzuziehen. Diesem Bestreben dienten die Werke des Petrus Lombardus, des „Meisters der Sentenzen“, ebenso wie jene des „Doctor Universalis“ Albertus Magnus. Christ und Logiker zu sein, erschien selbst einem Abälard eines und dasselbe, wenn dieser auch bereits, im Gegensatz zu Bernhard von Clairvaux, die nicht ungefährliche Anschauung vertrat, daß der Glaube, um seiner Wahrheit ganz sicher zu sein, durch die vernünftige Einsicht begründet werden müsse.

Der kaum noch empfundene Konflikt schien alsbald vollkommen beigelegt, als Thomas von Aquin in seiner „Summa“ sämtliche geistigen Elemente des damaligen katholischen Bewußtseins zu einem einheitlichen System zusammenzufassen wußte. Vernunft und Dogmenglaube seien, so lehrte Thomas, nur zwei verschiedene Formen der Erkenntnis, denn der Glaube selbst sei eine auf das Transzendente gerichtete „cognitio“ und als solche eine Fortsetzung und Vertiefung der intellektuellen Erkenntnis: „Actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est eius perfectio.“ Die Vernunft, meinte Thomas, sei zugleich die Helferin des Offenbarungsglaubens, und das von

Gott herrührende „*lumen naturalis rationis*“ könne niemals dem „*lumen divinae revelationis*“ widersprechen.

Er benützte demgemäß alles, was ihm von der aristotelischen Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik bekannt gewesen, lediglich dazu, den Sinn und Inhalt des katholischen Dogmas zu erläutern und gleichsam die Religion in die Sprache der Philosophie zu übersetzen. Daher ist auch er es gewesen, der als einer der ersten katholischen Denker versucht hat, die Existenz Gottes philosophisch zu beweisen.

Der Glaube war ihm ein Erkennen Gottes, die Offenbarung ein System von gedanklich erfaßbaren Begriffen; auch den seligen Zustand im Jenseits sah er, im Anschluß an Aristoteles, in nichts anderem als in einem vollkommenen Erkennen des göttlichen Prinzips, in einer „*perfecta Dei cognitio*“. Indem solcherart der Glaube als eine höhere Form der Erkenntnis hingestellt wurde, ergab sich scheinbar wieder eine völlige Harmonie von Ratio und Fides, der es nach der Anschauung der Zeitgenossen bestimmt sein sollte, als „*philosophia perennis*“ bis ans Ende der Tage allem Drang nach gläubigem Erkennen Genüge zu tun.

Aber was der große Lehrer der Scholastik geschaffen, war doch ein künstliches Gebilde, zu sehr abhängig von der großen Persönlichkeit seines Urhebers, als daß es lange über diesen hinaus hätte unangefochten bestehen können. Auf die Dauer mußten die einander entgegengesetzten Elemente, die Thomas in seinem System zusammengeschweißt hatte, doch wieder auseinanderstreben. Seitdem das Mittelalter einmal durch Aristoteles auf die Bedeutung des schlußfolgernden Denkens aufmerksam gemacht worden war und von ihm zugleich auch dessen logische Methoden erlernt hatte, konnte es nicht ausbleiben, daß die vernunftgemäße Überlegung anfang, ihre eigenen Wege zu gehen und dadurch immer häufiger mit dem Glauben in Konflikt geriet.

Denn dieser nunmehr geweckte Drang nach einer rationalen Erkenntnis der Welt und ihrer Erscheinungsformen mußte unweigerlich dahin führen, daß die Menschen sich jetzt nicht mehr mit den von der Scholastik übernommenen Lehrsätzen der aristotelischen Physik begnügten, sondern vielmehr die wahrnehmbare Umwelt selbst zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen machten und sich auf Grund von Beobachtungen und Experimenten neue, von der Religion und von der Autorität des Aristoteles unabhängige oder ihr sogar widersprechende

Anschauungen über das Getriebe des Weltganzen zu bilden suchten.

Als einer der ersten hat der Franziskaner Roger Bacon diesen Weg beschritten. Er stellte schon im dreizehnten Jahrhundert die Forderung auf, die geschaffene Welt müsse nicht bloß in ihrer Beziehung zu Gott und zur Offenbarung, sondern an und für sich, durch Naturstudien, Erfahrung und Experiment erforscht werden.

Der große „Universalienstreit“, die wichtigste wissenschaftliche Kontroverse des Mittelalters, spiegelte das Auseinanderfallen der Scholastik nach ihren beiden Grundelementen bereits deutlich wieder: Während die Anhänger des sogenannten „Realismus“ den generellen Begriffen eine wirkliche Existenz zuschrieben und somit in der Welt der konkreten Erscheinungen nur untergeordnete Einzelfälle der universalen Ideen erblicken wollten, hielten die „Nominalisten“ Ideen und Begriffe bloß für „nomina“ ohne metaphysische Realität. Sie vertraten damit jene empiristische Geistesrichtung, die vom gegebenen Einzelfall ausgeht, diesen allein als wirklich seiend anerkannt und daher der Vernunftkenntnis durch Naturforschung den Vorrang gegenüber der rein begrifflichen Spekulation einräumt.

Die rasch fortschreitende Auflösung der Scholastik konnte auch durch das Bemühen eines Nikolaus von Cusa nicht mehr aufgehalten werden, der nochmals versuchte, mit seinen Lehren von der „docta ignorantia“ und der „coincidentia oppositorum“ die verlorengegangene Harmonie wiederherzustellen. Dies um so weniger, als der Humanismus bald den völligen Zusammenbruch der scholastischen Denkeinheit herbeiführte.

Der neu anhebende Empirismus führte notwendig dahin, daß die Theologie, bisher jene Universalwissenschaft, der sich alle anderen Zweige demütig, gleich „Mägden“, untergeordnet hatten, aus ihrer überragenden Stellung mehr und mehr verdrängt wurde. Wohl war die christliche Menschheit auch im sechzehnten Jahrhundert noch weit davon entfernt, die Wahrheit der Glaubenslehre selbst antasten zu wollen, aber immer lauter ertönte jetzt doch die Forderung, die Theologie sollte die Naturforschung nicht länger dadurch beeinträchtigen, daß sie ihr die zu erzielenden Resultate von allem Anfang vorschrieb.

Während so auf der einen Seite die weltliche Wissenschaft um ihre Befreiung von jeglichen durch das Glaubensdogma

gesetzten Schranken rang, suchten auf der anderen Seite die Männer der Reformation das Christentum von allen Elementen der Vernunftkenntnis zu reinigen und den Glauben neuerdings ganz allein auf das Wort Gottes zu gründen. Indem Luther sich des klaffenden Widerspruchs zwischen Religion und Vernunft bewußt war, suchte er diesen nicht durch eine neue Synthese, sondern durch die völlige Verbannung der „Hure Vernunft“ aus der Glaubenssphäre zu beseitigen.

So wie die katholische Kirche bemüht war, gegenüber der politischen Differenzierung der Welt die Universalherrschaft des Papsttums aufrechtzuerhalten, suchte sie nun auch gegen alle diese nach Auflösung der mittelalterlichen Denk- und Glaubenseinheit strebenden Tendenzen die Universalität des katholischen Weltbildes weiter zu behaupten. Da es ihr jedoch im sechzehnten Jahrhundert an einer großen Persönlichkeit gebrach, die, ähnlich wie Augustinus oder Thomas, imstande gewesen wäre, in einer gewaltigen individuellen Leistung die Gegensätze zu einer neuen Einheit zu verschmelzen, blieb ihr kein anderes Mittel übrig, als durch kollektive Beratungen eine Kodifizierung aller jener Grundsätze vorzunehmen, die einen endgültigen Zerfall verhindern konnten.

Bischöfe, Kardinale und Theologen traten in Trient zusammen und diskutierten Punkt für Punkt sämtliche Probleme, die im Laufe der letzten Jahrhunderte das christliche Geistesleben beunruhigt hatten; für jede Frage wurde nun eine endgültige, autoritative Antwort festgesetzt, mit der sich jeder gute Katholik fernerhin für immer zufriedenzugeben hatte.

Die Aufgabe aber, den Beschlüssen des Tridentiner Konzils allenthalben Geltung zu verschaffen, fiel zum allergrößten Teil dem Jesuitenorden zu; dies galt ebenso wie von den theologischen und politischen Entscheidungen des Tridentinums auch von den Dekreten des Konzils über die allein zulässige Weltanschauung. Die Jesuiten hatten fortan dafür zu sorgen, daß der Menschengestalt auf den Bahnen der neu aufstrebenden Forschung niemals die Schranken des von der Kirche gestatteten Maßes überschreite, und daß so die mittelalterliche Katholizität des Denkens auch in die Neuzeit hinein bewahrt bleibe.

Der Eifer und die Geschicklichkeit, welche die Jünger Loyolas bei diesem Unterfangen aufgewendet haben, ist keineswegs geringer, keineswegs erstaunlicher gewesen als alles, was sie im Kampf um die politische Hegemonie Roms geleistet haben.

Die Männer dieses Ordens, die sich so trefflich auf die Staatskunst verstanden, beherrschten ebenso ausgezeichnet die geistigen Waffen der exakten Wissenschaften, der Naturforschung, der Mathematik und der klassischen Bildung, soweit diese ihnen bei ihrer Fehde gegen den Geist des „Fortschritts“ dienlich sein konnten.

Auch ihre Taktik war hier wie dort dieselbe: Solange es angehen wollte, vermieden sie jede schroffe Intoleranz, suchten sie Konzessionen zu machen, ihr Ziel mit Milde, mit weltmännischer Gewandtheit und mit Klugheit durchzusetzen; erwies sich dies aber als unmöglich, dann schreckten sie auch im geistigen Kampf ebensowenig wie im politischen vor dem Gebrauch jener Gewaltmittel zurück, die sich ihnen, hier durch die Macht absolutistischer Herrscher, dort durch die päpstliche Indexzensur, darbieten.

Die Jesuiten und Galilei

Als das Tridentiner Konzil im Jahre 1545 zusammentrat, um die Einheit der katholischen Weltanschauung von neuem herzustellen, waren gerade zwei Jahre vergangen, seit Kopernikus mit seiner Schrift „De revolutionibus orbium coelestium“ eben diese Harmonie zwischen Wissen und Glauben zerstört hatte.

Auf Grund seiner astronomischen Beobachtungen hatte Kopernikus in seinem Werke die Überzeugung ausgesprochen, daß nicht die Erde, sondern die Sonne den unbeweglich feststehenden Mittelpunkt bilde, um den das Weltall kreise. Damit aber war die Grundlage der ganzen aristotelisch-christlichen Weltanschauung umgestürzt worden, denn diese Entthronung der Erde als des kosmischen Zentrums war gleichbedeutend mit der Entthronung des Menschen als den Herrn der Schöpfung. Alle Voraussetzungen, auf denen die Religion, die Philosophie und die Ethik des Mittelalters beruht hatten, waren mit der Ersetzung des geozentrischen Systems durch das heliozentrische auf das schwerste gefährdet.

Trotzdem blieb dieses revolutionärste aller Bücher noch achtzig Jahre lang unangefochten. Die wenigen Gelehrten, die das Werk kannten, sahen darin nichts weiter als eine geistvolle mathematische Spielerei, die darüber hinaus nicht ernst genommen zu werden brauchte. Ein Jahr nach dem Abschluß des Tridentiner Konzils wurde jedoch jener Mann geboren, der berufen war, auf die wirkliche Bedeutung der von Koper-

nikus geleisteten Tat hinzuweisen und der deshalb auch mit der Kirche und mit deren eifrigsten Streitern, den Jesuiten, in einen schweren Konflikt geraten mußte.

Galilei war sich dessen wohl bewußt, wie schwer es sein würde, seine Zeitgenossen von der Unrichtigkeit der bis dahin als feststehend angesehenen aristotelischen Anschauungen über den Aufbau des Himmels zu überzeugen; deshalb unterließ er es lange Zeit, offen für das kopernikanische System einzutreten. Für die große Menge der Gelehrten, meinte er einmal, würde nicht einmal das Zeugnis der Sterne selbst als Beweis gelten, wenn diese auf die Erde herabkämen und von sich erzählten; weigerten sich doch zu jener Zeit mehrere angesehene Astronomen hartnäckig, auch nur einen Blick durch Galileis Fernrohr zu tun. Sie wollten, wie der Fürst Cesi an Kardinal Bellarmin schrieb, „lieber freiwillig, durch die Meinungen einiger alter Schriftsteller bezaubert, blind sein, als sich, geleitet von Wahrnehmungen und Vernunft, auch nur ein wenig von ihnen zu entfernen und ihren Dekreten und Regeln etwas beizufügen oder daran etwas zu ändern“.

Über die Denkungsart jener an die Physik des Aristoteles sich klammernden Fachgelehrten, gegen die er zu kämpfen haben würde, schrieb Galilei selbst im Jahre 1610 an Kepler: „Diese Leute meinen, . . . die Wahrheit sei nicht in der Welt oder in der Natur, sondern, um mit ihren eigenen Worten zu sprechen, in der Vergleichung der Texte zu suchen. . .“

Die Jesuiten jedoch gingen zunächst mit großem Interesse auf die Ideen Galileis ein; sie mochten wohl eine Gefahr ahnen, die sich aus dessen astronomischen Entdeckungen wider die katholische Weltanschauung erheben würde, aber zugleich waren sie entschlossen, so lange als irgend möglich „Gelehrte mit dem Gelehrten“ zu sein und den Gefahren der naturwissenschaftlichen Forschung durch eigene Studien zu begegnen. Der berühmte jesuitische Astronom Christoph Clavius ließ sich sogleich dazu herbei, die von Galilei gemachten Wahrnehmungen selbst nachzuprüfen, und er zögerte auch keinen Augenblick zuzugestehen, daß er diese durch eigene Beobachtung bestätigt gefunden habe.

Als Galilei im Jahre 1611 nach Rom reiste, nahmen ihn die Jesuiten des Römischen Kollegs auf das liebenswürdigste auf. „Ich war bei den Patres Jesuiten“, schrieb er damals an einen seiner Freunde, „und unterhielt mich lange mit dem Pater Clavius, zwei anderen in unserem Fache sehr bewander-

ten Patres und ihren Schülern . . . Ich habe gefunden, daß sie die wirkliche Existenz der neuen Planeten festgestellt und seit zwei Monaten fortwährend Beobachtungen gemacht haben; wir haben diese mit den meinigen verglichen, und sie stimmen genau überein.“

Auch Kardinal Bellarmin, die einflußreichste Persönlichkeit des Jesuitenordens, interessierte sich lebhaft für Galilei und fragte bei den Fachleuten des Collegium Romanum an, ob diese die Beobachtungen Galileis bestätigt gefunden hätten; die Antwort der jesuitischen Astronomen lautete mit geringen Vorbehalten bejahend. Noch im folgenden Jahre hielt ein Pater am Collegium Romanum einen Vortrag, in welchem Galilei als einer der hervorragendsten Astronomen des Zeitalters gefeiert wurde.

Bald darauf veröffentlichte Galilei eine Abhandlung, in welcher er die aristotelische Meinung, daß der Auftrieb schwimmender Körper wesentlich von deren Gestalt abhängt, energisch zu widerlegen suchte. Diesmal war es der Jesuitenpater Grienberger, ein Schüler von Christoph Clavius, der in seinen Vorlesungen für die Ansicht Galileis eintrat.

Das freundliche Einvernehmen zwischen Galilei und den Jesuiten sollte freilich nicht lange währen. Den ersten äußeren Anlaß zur Entzweiung bildete ein persönlicher Streit zwischen Galilei und dem jesuitischen Gelehrten Christoph Scheiner wegen der Entdeckung der Sonnenflecken. Scheiner, ein bedeutender Naturforscher des Ordens, der zum erstenmal nachgewiesen hatte, daß die Netzhaut das wesentliche Organ des Sehens sei, der die Akkommodationsfähigkeit des Auges bewiesen hatte und der besonders durch die Erfindung des „Storchschnabels“ in weiten Kreisen bekannt geworden war, hatte im Jahre 1611 dunkle Flecke in der Sonne wahrgenommen und hierüber eine Publikation veröffentlicht; Galilei hingegen nahm die Priorität dieser Entdeckung für sich in Anspruch und beschuldigte Scheiner eines unkorrekten Vorgehens.

Mochten aber auch solche Differenzen privater Natur an der Oberfläche mitspielen, so lagen die wahren Ursachen für das Abrücken der Jesuiten von Galilei doch tiefer. In dem Maße, als der große Forscher sich immer entschiedener zu dem kopernikanischen System bekannte, mußte dies unweigerlich zur Feindschaft mit der Gesellschaft Jesu führen. Die Patres waren wohl bereit, Neuerungen bis zu einem gewissen Punkte gelten zu lassen, aber die kopernikanische Lehre, wonach nicht

die Erde, sondern die Sonne der unbewegliche Mittelpunkt der Welt sei, mußte für sie unannehmbar bleiben; stand sie doch in offenem Widerspruch nicht nur zur aristotelischen Physik, sondern auch zu den Äußerungen der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. Nachdem Pater Scheiner dies als Argument gegen die Ansichten Galileis vorgebracht hatte, entgegnete Galilei in einem Brief an seinen Schüler Castelli mit einigen für den Geist der neuen Zeit sehr bezeichnenden Ausführungen. „Da die Bibel“, meinte er, „an vielen Stellen einer von der zunächstliegenden Bedeutung der Worte verschiedenen Auslegung bedarf, scheint es mir, als sei ihr bei mathematischen Kontroversen der letzte Platz anzuweisen . . . Ich glaube, daß die natürlichen Wirkungen, welche wir entweder durch eine beständige Beobachtung wahrnehmen oder durch zwingende Demonstrationen erschließen, durch keine Rücksichten auf Bibelstellen entkräftet werden können, wenn diese auch nach ihrem Wortlaut etwas anderes zu besagen scheinen; denn nicht jeder Ausspruch der Bibel ist an so strenge Normen gebunden wie jegliche Wirkung der Natur . . .“

Aber trotz der sich zuspitzenden Differenzen sandte Pater Scheiner sein gegen die kopernikanische Theorie gerichtetes Werk noch mit einem sehr höflichen Begleitschreiben an Galilei, aus dem deutlich seine versöhnliche Gesinnung zu erkennen war. „Wenn Sie Gegengründe vorbringen wollen“, meinte Scheiner darin, „so werden wir uns dadurch keineswegs gekränkt fühlen; wir werden Ihre Einwendungen vielmehr gerne prüfen, und wir hoffen, daß dies immerhin zur Erhellung der Wahrheit beitragen möge.“

Auch Kardinal Bellarmin suchte bis zuletzt den drohenden Konflikt durch gütliche Mahnungen an Galilei zu verhindern und brachte hierbei Argumente vor, die seinem scharfen wissenschaftlichen Blick die größte Ehre machen. Von ihrer theologischen Einkleidung befreit, ist die Ansicht, die Bellarmin von dem relativen Wert der kopernikanischen Lehre geäußert hat, mit den modernsten Auffassungen über die grundsätzliche Gleichberechtigung des geozentrischen mit dem heliozentrischen System sehr nahe verwandt.

„Es scheint mir“, schrieb der Kardinal an Galileis Schüler Foscarini, „daß Sie und Galilei gut daran täten, nicht absolut, sondern ex suppositione zu sprechen, wie es, meiner Überzeugung nach, Kopernikus selbst getan hat . . . Wenn ein wirklicher Beweis dafür vorhanden wäre, daß die Sonne im

Mittelpunkt der Welt stehe und daß nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne sich drehe, dann müßte man bei der Erklärung jener Bibelstellen, welche das Gegenteil zu besagen scheinen, große Vorsicht walten lassen . . . Aber ich werde nicht eher glauben, daß ein solcher Beweis geliefert sei, bis er mir erbracht worden ist. Wenn auch unter der Voraussetzung, die Sonne stehe im Mittelpunkt und die Erde am Himmel, manche Erscheinungen sich erklären lassen, so ist damit nicht auch schon erwiesen, daß wirklich die Sonne im Mittelpunkt und die Erde am Himmel steht. Das erste läßt sich vielleicht beweisen, bei dem zweiten aber erscheint mir dies sehr zweifelhaft . . .“

Bald hatte die Inquisition auf Grund von Denunziationen, denen die Jesuiten im übrigen ganz fernstanden, Gelegenheit, sich zum erstenmal mit Galilei zu beschäftigen. Aber auch diese gefürchtete Behörde ließ diesmal noch die äußerste Rücksicht walten; Galilei selbst wurde überhaupt nicht einvernommen, und man beschränkte sich darauf, ein theologisches Gutachten darüber einzuholen, ob die kopernikanische Theorie vom Standpunkt der Kirche aus verwerflich sei. Als die Sachverständigen diese Frage bejaht hatten, erließ die Indexkongregation, ohne Galileis Namen ausdrücklich zu nennen, ein Verbot aller jener Schriften, in welchen das heliozentrische System anders als in rein hypothetischer Form behandelt worden war oder in Hinkunft werden sollte. Kardinal Bellarmin übernahm es, Galilei in freundschaftlicher Form zur Unterwerfung unter diese Entscheidung zu veranlassen.

Der eigentliche Konflikt, der als „Galilei-Prozeß“ so berühmt geworden ist, sollte erst im Jahre 1632 ausbrechen. Der große Gelehrte fühlte sich durch seine wissenschaftliche Überzeugung dazu gedrängt, auch weiter die kopernikanische Lehre zu verfechten; da er selbst dem Kardinal Bellarmin gelobt hatte, sich an das Indexverbot halten zu wollen, konnte er dies freilich nur in sehr vorsichtiger und scheinbar rein hypothetischer Art tun.

In die Form eines Dialogs gekleidet, brachte sein Werk „Über die beiden größten Weltsysteme“ eine Darlegung des heliozentrischen ebenso wie des geozentrischen Systems mit allen bis dahin vorgebrachten Argumenten für und gegen jede der beiden Anschauungen. Wenn Galilei hierbei auch jede positive Entscheidung vermied, ließ er doch den Vertreter der kopernikanischen Lehre die stärkeren Gründe vorbringen; bezeichnend

für die geheimen Absichten des Verfassers war auch der Umstand, daß er dem Verfechter des ptolemäischen Systems in diesem Dialog den wenig ehrenden Namen Simplicio beigelegt hatte.

Trotzdem rechnete Galilei fest darauf, daß die vorsichtige und unentschiedene Form seines Dialogs genügen würde, um die Inquisition zu beruhigen, zumal da er dem Buche eine sehr geschickt abgefaßte Vorrede vorausgeschickt hatte, in welcher er vorgab, das ganze Werk diene zur Rechtfertigung des gegen die heliozentrische Auffassung erlassenen Indexverbots.

Aber in Rom durchschaute man seine Absichten, und insbesondere waren es jetzt die Jesuiten, die bei den maßgebenden Stellen dahin drängten, daß der Dialog über die beiden Welt-systeme verboten werde. „Von guter Seite höre ich“, schrieb Galilei damals an einen Freund, „daß die Patres Jesuiten den in Betracht kommenden Persönlichkeiten eingeredet haben, mein Buch sei verabscheuungswerter und für die Kirche verderblicher als die Schriften von Luther und Calvin.“

An dem Prozeß selbst, der bekanntlich mit der Verurteilung und der erzwungenen Abschwörung Galileis endete, waren die Jesuiten nur insofern beteiligt, als der Pater Inchhofer, ein Schüler Scheiners, der Inquisition ein vernichtendes Gutachten über den Dialog Galileis unterbreitete. Ausführlich suchte Inchhofer zu beweisen, daß Galilei in seinem Werk das kopernikanische System „in absoluten und behauptenden Worten“ vorgetragen habe, und daß somit über seine Absicht, diese Lehre, entgegen der früheren Entscheidung der Inquisition, als wahr hinzustellen, kaum ein Zweifel bestehen könne. Dieses Gutachten, zusammen mit den Meinungsäußerungen zweier anderer Sachverständiger, bildete die Grundlage für Galileis Verurteilung, die freilich der katholischen Kirche in späteren Zeiten nicht nur nicht nützen, sondern unendlich schaden sollte.

Gelehrte mit den Gelehrten

Galileis großer Zeitgenosse Johann Kepler stand, mehr noch als Galilei in den Tagen seiner ersten Reise nach Rom, mit den Jesuiten in enger wissenschaftlicher und freundschaftlicher Verbindung; konnte der Orden doch einige Jahre lang auf die „Bekehrung“ des großen protestantischen Gelehrten hoffen. Schließlich aber mußten auch diese Erwartungen zunichte werden, und die Freundschaft zwischen Kepler und der Gesellschaft Jesu endete zuletzt mit einem merklichen Mißklang.

Mit Scheiner, Grienberger und zahlreichen anderen jesuitischen Gelehrten stand Kepler in einem dauernden und regen Briefwechsel, die chinesischen Ordensmissionare wendeten sich bisweilen in schwierigen mathematischen Fragen schriftlich an ihn um Rat, und Pater Zucchi, der Erfinder des Spiegelteleskops, schenkte ihm das erste Fernrohr, das Kepler sein eigen nennen durfte. Wenn sich für Keplers „Ephemeriden“ bisweilen kein Drucker finden wollte, übernahm sogleich das Jesuitenkolleg Ingolstadt die Durchführung dieser Arbeit.

Aber auch bei äußeren Schwierigkeiten standen die Patres ihm hilfreich bei: Als Kepler im Jahre 1600 aus Graz ausgewiesen wurde, intervenierte Pater Decker zu seinen Gunsten, Pater Lang erwirkte ihm die Erlaubnis, sich in München niederzulassen, und Pater Guldin besorgte ihm Geldunterstützungen und wichtige Empfehlungen.

Mit diesem Pater Guldin, der durch seine „Baryzentrische Regel“ zur Ermittlung des Voluminaltes von Rotationskörpern dauernde Berühmtheit erlangt hat, fühlte sich Kepler in besonders enger Freundschaft verbunden; Guldin war es auch, der die Aufgabe übernahm, den großen Astronomen für die katholische Kirche zu gewinnen.

Zunächst suchte der Jesuitenpater seinem Freunde vorsichtig anzudeuten, daß der Übertritt zum Katholizismus dem Fortkommen Keplers in Österreich bedeutend nützen würde, doch verfehlte dieses Argument seine Wirkung völlig. Kepler erklärte alsbald, er wolle lieber auf die Gunst des Kaisers und sogar auf die ganze Astronomie verzichten, als daß er sich zu einer Religion bekenne, die er für „Unkraut unter dem wahren Weizen apostolischer Lehre“ halte.

Da es sich solcherart erwiesen hatte, daß Kepler wirklich „überzeugt“ werden mußte, machte sich Guldin sogleich mit Eifer an diese Arbeit. Von nun an entspann sich zwischen den beiden Männern eine schriftlich geführte theologische Kontroverse, in welcher der Jesuit dem Gelehrten klarzumachen suchte, daß die Reformation ein Irrweg, daß vielmehr die katholische Lehre allein wahr sei. Wie verwegen, meinte Guldin, sei doch die Annahme, daß eine Anzahl neuerungssüchtiger Menschen plötzlich alles besser wissen sollte als die alten Kirchenväter, Märtyrer, Bischöfe, Ordensleute, Hochschulen und Kirchenversammlungen.

„Verzeihe den Freimut“, schloß Guldin seine Ausführungen, „mit dem ich Dir, meinem lieben Freunde, dies alles sage;

mit peinlicher Sorgfalt habe ich jedes Wörtchen zu vermeiden gesucht, durch das ich Dich auch nur im mindesten verletzen könnte... Füge Deinem gesicherten unsterblichen Ruhm auch noch diese Krone hinzu, im Adlerfluge Deines Geistes die Gipfel des wahren Glaubens erreicht zu haben!“

Auch nachdem die Bemühungen Guldins keinen Erfolg gezeigt hatten, gaben die Jesuiten ihre Hoffnung auf die Bekehrung Keplers nicht auf. Späterhin war es insbesondere der in Ingolstadt lebende Astronom Pater Curtius, der sich eifrig bemühte, Kepler „in freundschaftlicher Fehde“ für den katholischen Glauben zu gewinnen.

Die Überzeugung Keplers von der Richtigkeit des kopernikanischen Systems, seine Anschauung, daß gegenüber einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis kein Hinweis auf die Heilige Schrift verschlagen könne, entfremdete aber zuletzt auch ihn seinen jesuitischen Freunden. Nach Keplers Tod traten sie bereits mit Entschiedenheit gegen dessen Lehre auf, und Keplers Sohn beklagte sich in einem Brief an Galilei über die Feindseligkeit Christoph Scheiners, der alle „der Kirche mißfallenden Lehren und Hypothesen“ beseitigen wolle und die Veröffentlichung von Keplers nachgelassenen Schriften zu verhindern suche.

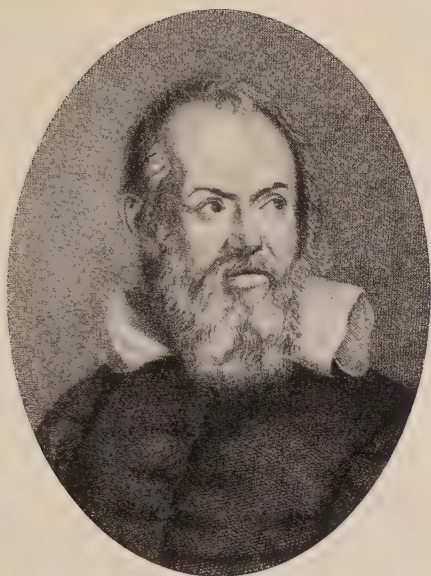
Trotzdem muß, gemessen an dem noch zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts allgemein herrschenden Geist theologischer Unduldsamkeit, das Verhalten der Jesuiten gegen Galilei und mehr noch gegen Kepler als sehr konziliant bezeichnet werden. Denn die übrigen Zeitgenossen waren in ihrer überwiegenden Mehrzahl grundsätzlich jeder Neuerung feindlich gesinnt; die katholischen Ordenspriester, allen voran die Dominikaner, lehnten in mittelalterlichem Starrsinn alle Veränderungen der Weltanschauung auf das schroffste ab und suchten die Verkünder moderner Gedanken mit der Inquisition zu verfolgen, während sich auf der anderen Seite die Protestanten als ebenso engherzig und unduldsam erwiesen. Luther hatte das Werk von Kopernikus mit dem verächtlichen Satz abgetan: „Der Narr will die ganze Kunst Astronomie umkehren!“ und Melanchthon hatte das heliozentrische System mit ebensolcher Heftigkeit bekämpft wie der fanatischste katholische Theologe. Gegen Kepler wieder hatten die Protestanten schon früh dieselben biblischen Argumente vorgebracht, auf die sich erst einige Jahre später die römische Inquisition bei ihrem Vorgehen gegen Galilei stützen sollte.

Freilich war auch die Toleranz und die fortschrittliche Gesinnung der Jesuiten begrenzt: Wohl hatten sie ein richtiges Verständnis dafür, daß, ebenso wie in der Politik, auch in der Wissenschaft ein hartnäckiges Beharren auf überholten Anschauungen unzweckmäßig sei, daß vielmehr die Ergebnisse der neuen Zeit in weitem Maße berücksichtigt werden müßten; diesem Bestreben, jede neue Erkenntnis, wenn irgend möglich, dem theozentrischen Weltbild unterzuordnen, stand jedoch ihr Autoritätsglaube hindernd gegenüber.

Deshalb war es ihnen auch, bei allem Verständnis und bestem Willen, auf die Dauer doch verwehrt, mit einem Galilei oder Kepler freundschaftlich Hand in Hand zu arbeiten. Früher oder später mußte sich stets jene Verschiedenheit der Methoden bemerkbar machen, welche die Forschungen jener großen Gelehrten grundlegend von denen der Jesuiten trennte. Denn Galilei mochte ein guter Katholik, Kepler ein guter Protestant sein; bei ihren Experimenten, Beobachtungen und Spekulationen nahmen sie doch keine Rücksicht darauf, ob die Ergebnisse, zu denen sie gelangten, mit den Lehren der anerkannten Autoritäten übereinstimmten oder nicht. Für die Jesuiten aber bedeutete die „Autorität“ eine unübersteigbare Schranke, die ihnen bei ihren Studien immer wieder an einem bestimmten Punkt Einhalt gebot.

Wenn etwa der jesuitische Astronom Adam Tanner eine Reihe von Beobachtungen gemacht hatte, welche der aristotelischen Lehre von der Unveränderlichkeit des Himmels eklatant widersprachen, so glaubte er trotzdem weiter auf eben dieser durch seine eigenen Arbeiten widerlegten Anschauung beharren zu müssen, weil die Aussage der Heiligen Schrift ihm diese zu bekräftigen schien. Und als Christoph Scheiner seine durch gewisse Himmelserscheinungen geweckten Zweifel an der Unveränderlichkeit der Sternenwelt laut werden ließ, erstattete Pater Tanner sofort die Anzeige an den Ordensgeneral Aquaviva. Dieser schrieb hierauf an Scheiner und wies ihn an, ähnliche Abweichungen von der Lehre anerkannter Autoritäten in Hinkunft zu unterlassen: „Dies eine möchte ich Euer Hochwürden empfehlen, daß Sie, auf den soliden Lehren der Alten fußend, die Meinungen gewisser Neuerer meiden. Seien Sie überzeugt, daß uns solche sehr mißfallen und daß wir deren Veröffentlichung durch die Unsrigen nicht dulden werden...“

Besonders seltsam erging es dem Pater Johann Baptista Riccioli: Ihn hatte der Orden ausdrücklich mit der wissen-



GALILEO GALILEI



SZENENENTWURF FÜR DAS WIENER JESUITENTHEATER
 Von Lud. Burnacini



SZENERIE AUS DEM JESUITENTHEATER VON CLERMONT

schaftlichen Bekämpfung der kopernikanischen Lehre betraut, doch war Riccioli im Laufe seiner Studien so sehr von eben diesem System begeistert worden, daß er es zwar, um den Schein zu wahren, mit allen möglichen Gründen angriff, es dabei aber als das „schönste, einfachste und beste“ bezeichnete. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Ordensleitung ihm eine solche unziemliche Sprache sehr verübelte.

Die Beengung wissenschaftlicher Forschung durch übertriebenen Autoritätsglauben macht sich auch in der ganzen Argumentation und im Stil der jesuitischen Autoren jener Zeit deutlich bemerkbar. Immer wieder suchen sie in rein naturwissenschaftliche Diskussionen die Bibel und die Aussprüche der Kirchenväter hineinzuziehen. So beruft sich Scheiner in seinem Werk „Rosa Ursina“ in gleicher Weise auf die Heilige Schrift, Tertullian, Ambrosius und Bonaventura wie auf Mersenne, Kepler und Galilei.

Die Leistungen der jesuitischen Gelehrten waren eben trotz eines großen Aufwandes von Scharfsinn, ehrlicher Arbeit, ernstem Studium und wissenschaftlicher Begabung doch stets durch die Rücksicht auf autoritative Gesichtspunkte beeinträchtigt, und schon aus diesem Grunde allein konnten sie den großen Leistungen ihrer weltlichen Widersacher nicht ganz ebenbürtig sein.

Trotzdem hat auch später noch der Jesuitenorden eine ganze Anzahl sehr bedeutender Gelehrter hervorgebracht, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, der wissenschaftlichen Forschung bis auf ihre höchsten Gipfel nachzufolgen, um sie dann, wenn irgend möglich, doch noch in die Bahnen der von der Kirche angestrebten theozentrischen Betrachtungsweise zurückzuleiten.

In der Reihe der jesuitischen Gelehrten, deren Leistungen der weiteren Entwicklung der Wissenschaft wertvolle Dienste erwiesen haben, muß vor allem der Belgier Grégoire de Saint-Vincent genannt werden; hat er doch, zusammen mit Descartes und Fermat, die Grundlagen der analytischen Geometrie geschaffen. Nicht minder bedeutend ist auch Francesco Grimaldi, auf dessen fundamentale Entdeckung der Beugung des Lichtes sich Newton ebenso gestützt hat wie auf seine geistvolle Undulationstheorie. Jacopo Riccati wieder hat im Jahre 1724 die nach ihm benannte Differentialgleichung aufgestellt, mit welcher der methodische Ausbau der Lehre von den Differentialgleichungen eigentlich erst seinen Anfang ge-

nommen hat. Den astronomischen Arbeiten des Paters Maximilian Hell hat erst vor einigen Jahren der große amerikanische Astronom Newcomb eine eigene Untersuchung gewidmet.

Als weit vorausblickender, genialer Forscher erweist sich auch Pater Roger Joseph Boscovich, dessen Theorie von den „Repulsivkräften“ wie eine Vorahnung der Maxwellschen Elektrodynamik anmutet. Ihn bezeichnet Gustav Theodor Fechner als „den eigentlichen Urheber der physikalischen einfachen Atomistik mit räumlich-diskreten Atomen“; nach dem Zeugnis Fechners ist Boscovich „nicht bei der allgemeinen Aufstellung der Grundpunkte der einfachen Atomistik stehen geblieben, sondern hat die ganzen Hauptlehren der Physik auf ihrer Unterlage zu entwickeln versucht“. Auch Friedrich Albert Lange weist in seiner „Geschichte des Materialismus“ mit Nachdruck auf die Forschungen Boscovichs hin.

Stets gewillt, sich über alle neuen Entdeckungen auf dem laufenden zu erhalten, waren die Jesuiten unermüdlich am Werke, angestellte Experimente nochmals vorzunehmen, deren Ergebnisse zu überprüfen und bei dieser Gelegenheit manche neue Erkenntnis zu gewinnen. Zugleich blieb der Orden aber auch im Dienste der Kirche dauernd bestrebt, jene großen Resultate der Naturforschung, welche eine Gefahr für das Gebäude der philosophisch-theologischen Denk- und Glaubenseinheit darstellten, mit allen erdenklichen Mitteln zu bekämpfen.

Die Patres als Erzieher

Der Versuch, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung mit dem katholisch-scholastischen Denken zu verschmelzen, bildete jedoch nur eine Seite der jesuitischen Wirksamkeit im Kampfe mit dem „Fortschritt“. Über dieses theoretische Bestreben hinaus suchten sie von allem Anfang das ganze Leben der Menschheit in diesem Sinne zu modeln und auch hier einen Ausgleich zwischen dem Erbe des Mittelalters und dem Geist der neuen Zeit herbeizuführen. Sie hatten sich nichts Geringeres zur Aufgabe gemacht als die Erzielung eines zugleich modernen und doch mit den Ansprüchen der Kirche nicht im Widerspruch stehenden Menschentypus, bei welchem der Dogmenglaube mit dem Drang nach vernünftiger Erkenntnis, die von der Religion geforderte Sittlichkeit mit jenem der neuen Zeit eigenen Zug zum Weltmännischen, der Bilderschatz der christlichen Vorstellungswelt mit dem durch Humanismus

und Renaissance geweckten Sinn für ästhetischen Schönheitsgenuß im Einklang stehen sollte.

Bei diesem Unterfangen diente den Jesuiten die Jugend-erziehung als wichtigstes Mittel, denn durch diese konnten, besser und wirksamer als durch sonst etwas, Gemüt, Verstand und Phantasie zahlloser junger Menschen von den ersten Regungen selbständigen Denkens und Empfindens bis zur vollen Reife dauernd und planmäßig beeinflußt werden.

Auf die besondere Beachtung des Unterrichtsproblems war der Orden ursprünglich dadurch hingewiesen worden, daß die Protestanten sich in steigendem Maße der humanistischen Bildung zu bibelkritischen und kirchenhistorischen Angriffen gegen den Katholizismus bedient und vielfach Schulen gegründet hatten, durch welche die Jugend in diesem humanistisch-evangelischen Geist erzogen werden sollte.

In Jena, Marburg und Heidelberg waren evangelische Universitäten entstanden, ältere Hochschulen waren von den Protestanten reorganisiert worden, und auch das Mittelschulwesen hatte mit der Reformation einen bedeutenden Aufschwung erfahren. Durch seine pädagogischen Schriften war Melanchthon zum „Praeceptor Germaniae“ geworden, und um den protestantischen Gymnasialunterricht hatte sich Johann Sturm große Verdienste erworben.

Wollte die Gesellschaft Jesu dieser geistigen Übermacht des Protestantismus mit Erfolg entgegentreten, so mußten vor allem ihre eigenen Mitglieder imstande sein, sich derselben Waffen humanistischer Bildung zu bedienen, und zugleich war es erforderlich, das Lehrmonopol der evangelischen Schule in Deutschland durch Gründung neuer katholischer Anstalten zu durchbrechen. Schon Ignatius hatte daher in einem Briefe an den Herzog von Monteleone gemeint, der Nutzen, den der Jesuitenorden für die römische Sache zu stiften vermöge, beruhe „viel weniger auf den Predigten als auf den Kollegien“.

So bildete fortan überall, wo die Jesuiten sich dauernd niederlassen konnten, die Errichtung von Lehranstalten ihr vornehmstes Ziel, und stets haben sie ihren politischen Einfluß an den Höfen zuallererst dazu benützt, Vorteile und Privilegien für ihre Schulen zu erwirken. In Deutschland gelang ihnen die Gründung von Kollegien zuerst in Köln und dann in rascher Folge in Wien, Prag, Ingolstadt, Dillingen, Mainz, Speyer, Würzburg, Fulda, Münster, Graz, Innsbruck, Augsburg und München.

In den neunziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts kam es bereits dahin, daß sogar zahlreiche protestantische Eltern ihre Kinder den Jesuiten anvertrauten. „Wie viele von den Unsrigen“, fragte damals ein protestantischer Prediger, „sind so gelehrt und wohlunterrichtet wie die Jesuiten? Wie viele so eifrig und geschickt im Unterricht der Jugend, wie diese Sendlinge des römischen Antichrist?“

Besonders bedeutsam für die Reorganisation des Katholizismus in Deutschland wurde die von Ignatius vorgenommene Gründung des „Collegium Germanicum“ in Rom. In dieser Anstalt wurden jetzt von den Jesuiten ausgewählte, besonders begabte deutsche Jünglinge zu Priestern erzogen, mit gründlichen Kenntnissen in der katholischen Theologie versehen und mit jener Begeisterung für die römische Sache erfüllt, die den meisten deutschen Klerikern dieser Zeit gänzlich abging. Um das Jahr 1600 waren bereits die Bistümer von Salzburg, Breslau, Olmütz, Augsburg, Triest, Würzburg und Passau mit ehemaligen Schülern des Collegium Germanicum besetzt, und der Nuntius am Wiener Hof wußte dem Papst zu berichten: „Die nächste Ursache unserer Erfolge ist das Wirken der in Rom ausgebildeten Zöglinge gewesen.“

Von Deutschland aus haben die Jesuiten ihre Schultätigkeit bald auch nach der benachbarten Schweiz ausgedehnt, wo sie im Jahre 1574 vom Magistrat der katholischen Stadt Luzern mit der Errichtung einer Lehranstalt betraut wurden. In Freiburg gründete Peter Canisius ein Kolleg, und er ist nach erfolgreicher Durchführung dieser Aufgabe ebendort gestorben.

Während in dem protestantischen Deutschland die Jesuiten mit ihren Schulen sehr rasch festen Fuß fassen konnten, vermochten sie sich in Spanien, dem katholischsten aller Länder, nur viel langsamer durchzusetzen. Wirklichen Einfluß erlangten sie hier erst im siebzehnten Jahrhundert, als König Philipp der Vierte die Adelshochschule San Isidro errichtete und sie den Jesuiten übergab. Da an dieser Anstalt fast sämtliche Erstgeborene der großen spanischen Adelshäuser erzogen wurden, verschaffte dieser Entschluß des Königs den Jesuiten dann für lange Zeit die unbestrittene Herrschaft über das spanische Unterrichtswesen.

In Frankreich hatte die Gesellschaft Jesu sogleich mit Schwierigkeiten und Anfeindungen durch Parlament und Universität zu kämpfen, und es dauerte lange, ehe die kleine Schar von Ordensnovizen, die Ignatius unter der Leitung des

Paters d'Eguia nach Paris geschickt hatte, sich dort das Recht auf ein selbständiges Kolleg zu erkämpfen vermochte. Erst der lebhaften Förderung durch Guillaume du Prat, Bischof von Clermont, hatten die Jesuiten es zu verdanken, daß sie sich zu Billom in der Auvergne niederlassen und dann in Paris ihre Schule von Clermont eröffnen konnten.

Auf eine Anregung des Herzogs von Borgia war schon im Jahre 1550 als Zentrum des ganzen jesuitischen Schulwesens zu Rom das „Collegium Romanum“ gegründet worden. Hier sollten, wie Ignatius in einem Brief an Borgia ausführte, die geeignetsten Unterrichtsformen erprobt werden, von hier gingen alle Studienpläne und die Mehrzahl der zu verwendenden Lehrbücher an alle anderen Kollegien hinaus; hierher wurden auch die besten Eleven aus allen Ländern zur Vervollkommnung ihrer Studien berufen.

War das „Collegium Romanum“ der Mittelpunkt für die europäische Unterrichtstätigkeit des Ordens, so erfüllte das Kolleg von Coimbra dieselbe Aufgabe für die jesuitischen Lehranstalten in den Missionsgebieten; denn auch in den fernsten Ländern sollte durch den Unterricht dafür gesorgt werden, daß den Menschen der einheitliche Geist katholischer Weltanschauung eingepflanzt werde. Die im Kolleg Coimbra ausgebildeten Missionare und Lehrkräfte zogen dann in alle überseeischen Gebiete hinaus, um dort immer neue Schulen zu gründen.

In Indien leiteten die Jesuiten bald das Pauls-Kollegium in Goa sowie die Seminarien in Bassein, Cochin, Coulam, St. Thomas, Tutikorin, Delhi und Agra; in Japan entstanden Jesuitenschulen zu Arima und Miako, an welchen junge Japaner in der lateinischen Sprache und in der christlichen Theologie unterrichtet wurden. Für China wurde das Kolleg von Macao zum Ausgangspunkt aller Missionsarbeiten, und mit dem Eindringen der Jesuiten nach Nord- und Südamerika riefen sie auch dort zahlreiche für Kolonisten und Indianer bestimmte Lehranstalten ins Leben.

Zur einheitlichen Regelung des Unterrichtswesens an sämtlichen jesuitischen Anstalten erließ die Ordensleitung im Jahre 1599 eine „Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu“, in welcher alle Grundsätze festgelegt wurden, die bei der Leitung von Kollegien, Seminarien und Hochschulen befolgt werden sollten.

Das eigentliche Ziel der in der „Ratio Studiorum“ ausgearbeiteten Unterrichtsmethode bestand vor allem darin, die

mittelalterlichen Denkformen der Scholastik mit den neuen humanistischen Bestrebungen der Zeit organisch zu verschmelzen, einerseits die Autorität der Kirche in unaufdringlicher Weise zu behaupten, andererseits aber der geistigen Tätigkeit der neuen Generation doch in gewissem Ausmaß freien Spielraum zu gewähren.

Ignatius hatte ja bereits in seinem eigenen Bildungsgang sowohl scholastische als humanistische Einflüsse erfahren, denn während er in Alcalà und Salamanca dazu angehalten worden war, sich in die Schriften der mittelalterlichen Lehrer zu vertiefen, war er im Kolleg Sainte-Barbe in Paris mit dem Geiste des Humanismus vertraut geworden. Und wenn er im Anhang seiner Exerzitien mahnt, man müsse „vor der positiven und der scholastischen Theologie große Achtung“ hegen, denn es sei „den scholastischen Theologen gegeben, die Irrtümer, Trugschlüsse und verführerischen Meinungen der neuen Zeit aufzudecken, zu bekämpfen und zu widerlegen“, so forderte er zugleich bei seinen Jüngern auch eine gründliche Ausbildung in den humanistischen Fächern, ohne deren genaue Beherrschung eben, wie er klar erkannte, ein erfolgreicher Kampf gegen die „verführerischen Meinungen der Zeit“ nicht länger möglich war. Deshalb bestand er mit aller Beharrlichkeit darauf, daß jeder Ordensnovize die allgemeinen humanistischen Fächer erlernt haben müsse, ehe er sich der Theologie zuwenden dürfe.

Von allem Anfang kam auch in den Studienvorschriften der für die Jesuiten so eigene Geist des Kompromisses zum Ausdruck, denn wenn in den Konstitutionen festgesetzt worden war, die scholastische Theologie müsse „auf Grund des heiligen Thomas“ gelehrt werden, so war schon Ignatius der Ansicht gewesen, diese Vorschrift gelte nur insoweit, als sich nicht im Laufe der Zeit ein anderer Autor für die Zwecke des Unterrichts brauchbarer erweisen würde. Die Philosophie wieder sollte streng nach Aristoteles vorgetragen werden, wobei nicht-christliche Kommentatoren nur mit größter Vorsicht herangezogen werden durften; wenn aber, so verfügte die „Ratio Studiorum“ mit echt jesuitischer Vorsicht, „ohne solche das Auslangen nicht gefunden werden“ könne, so solle bei deren Erwähnung „wenigstens jedes Lob vermieden“ werden.

Ihrem grundsätzlichen Aufbau nach war der Unterricht an den jesuitischen Lehranstalten in drei Hauptstufen gegliedert, die dazu dienen sollten, den Verstand der Schüler im Geiste

jenes von den Jesuiten angestrebten Kompromisses zwischen modernem Denken und kirchlichem Glauben auszubilden. Die unterste Klasse der „Grammatik“, in welcher die lateinische Sprache gelehrt wurde, hatte zunächst bloß eine gründliche Übung des Gedächtnisses zum Ziel; die folgenden Klassen der „Humanität“ und der „Rhetorik“ suchten dann die Gewandtheit in der gedanklichen sowie in der sprachlichen Formulierung zu entwickeln. Als Autoren wurden hier vor allem Cicero und Vergil herangezogen, daneben auch Anthologien aus anderen lateinischen Schriftstellern. Die Lehrstufe der „Dialektik“ endlich war dazu bestimmt, die jungen Leute zum richtigen Abwägen kontradiktorischer Argumente zu befähigen und sie daran zu gewöhnen, daß Widersprüche nicht schlechthin durch Bejahung oder Verneinung zu lösen, sondern, gemäß der Denkweise der mittelalterlichen Scholastik, in einer höheren Einheit aufzuheben seien.

Da sich im übrigen dieser ganze Lehrgang ängstlich von einer zu nahen Berührung mit den empirischen Wissenschaften fernhielt, schien die Gefahr allzu umstürzender, die Einheit der religiösen Weltanschauung gefährdender Einflüsse gebannt, und die Patres glaubten sich zu der Hoffnung berechtigt, daß ihre Eleven dauernd damit zufrieden sein würden, die ihnen vermittelten verstandesgemäßen Erkenntnisse mit den Glaubensoffenbarungen in jene harmonische Verbindung zu setzen, wie sie eben durch die dialektische Synthese erzielt oder doch wenigstens vorgetäuscht wurde.

Daß der Unterricht der Jesuiten in vieler Hinsicht sehr Ersprießliches geleistet hat, wird nicht zuletzt durch das Urteil Voltaires bezeugt, der in seinem „Zeitalter Ludwigs des Vierzehnten“ über seine eigenen Erfahrungen im Kolleg Clermont berichtet: „Was habe ich in den sieben Jahren, die ich unter dem Dach der Jesuiten verlebte, bei ihnen beobachtet? Das mäßigste, fleißigste, geordnetste Leben. Alle Stunden des Tages hatten sie unserer Erziehung oder der Erfüllung ihrer strengen Ordensgelübde gewidmet. Ich rufe dafür die Tausende als Zeugen auf, die wie ich von ihnen erzogen worden sind.“

In den schönsten Worten aber spricht Lamartine über seine im Jesuitenkolleg von Ballay verbrachte Knabenzeit: „Ich war verbittert und verhärtet“, schreibt er, „und ich wurde erweicht und gewonnen, so daß ich mich freiwillig unter ein Joch fügte, das treffliche Lehrer mir leicht und lieb zu machen verstanden. Ihre ganze Kunst bestand darin, die Liebe zum Guten in uns

zu wecken und uns durch ihren eigenen Willen und durch unser eigenes Streben zu leiten.“

„Unsere Seelen hatten ihre Flügel entdeckt und schwingen sich gemeinsam aufwärts, dem Guten und Schönen entgegen... Dort habe ich erfahren, was man aus dem Menschen machen kann, nicht durch Zwang, sondern durch Aufmunterung... Sie wußten die Religion und die Pflicht lieblich und süß zu gestalten und uns mit Gottesliebe zu begeistern. Mit einem solchen Hebel, der seinen Stützpunkt in unserem eigenen Herzen hatte, vermochten sie alles... Sie begannen damit, mich glücklich zu machen — es dauerte nicht lange, und sie hatten mich gut gemacht...“

Das Theater der Jesuiten

Ebenso großer Sorgfalt wie die Leitung des Verstandes bedurfte aber die Pflege der Phantasie, damit auch diese innerhalb der von der Kirche vorgeschriebenen Vorstellungswelt ihr Genügen finde. Wie wichtig es sei, die Erziehung des Verstandes stets durch eine parallel gehende Beeinflussung der Phantasie zu unterstützen, das hatte bereits Ignatius erkannt, und gerade auf diese Einsicht hatte er das System seiner Exerzitien gegründet. Wird doch in den Geistlichen Übungen jede einmal verstandesmäßig erfaßte Erkenntnis sogleich in die Form bildhafter Vorstellungen gekleidet und dadurch erst dem Bewußtsein unauslöschlich eingeprägt.

Dasselbe Prinzip haben die Jesuiten nun auch bei ihren Erziehungsmethoden befolgt. Wie in den Exerzitien suchten sie in der Schule ihre Jünger zunächst durch vernunftgemäße Betrachtungen zur Erkenntnis der religiösen Wahrheiten hinzuleiten, dann aber jene rational erzielten Überzeugungen auch im Phantasieleben fest zu verankern.

In ganz unverkennbarer Weise entsprechen Tendenz, Stoff, Dramaturgie und Regie des Jesuitentheaters der von Ignatius in den Exerzitien vorgezeichneten Höllen- und Passionsdramatik. Es ist, als hätten die Dramaturgen und Regisseure dieses Theaters bewußt alles das, was Ignatius in der Phantasie seiner Jünger mit sinnenfälliger Anschaulichkeit zu erwecken gesucht hatte, nunmehr mit Hilfe von effektvollen Dekorationen, Kostümen und Maschinerien auf die wirkliche Bühne gestellt.

Ein solches Heranziehen des Theaters für die Zwecke der religiösen Beeinflussung erschien den Jesuiten schon aus dem Grunde als notwendig, weil sich jetzt auch auf dem Theater

immer deutlicher das Bestreben geltend machte, die kirchliche Zucht abzuschütteln und auf neuen Wegen vorwärts zu schreiten. Schon längst hatte der Trieb nach szenischer Gestaltung die engen, durch das geistige Mysterienspiel des Mittelalters gesteckten Schranken zu durchbrechen gesucht; seit der Humanismus einen Hauch antiken Geistes wiedererweckt hatte, war allenthalben das Interesse am Menschen, an seinem Tun, seinen Vorzügen und seinen Lastern erwacht, und so blieb denn auch das Theater des sechzehnten Jahrhunderts nicht länger auf hieratisch strenge Spiele von Verklärung, Erlösung, Höllensturz und Himmelfahrt der Seele beschränkt, weitete sich vielmehr zur lebenswahren Darstellung aller menschlichen Leidenenschaften.

Waren doch jetzt die englischen Komödianten auf dem Kontinent erschienen, die ihren Zuschauern einen Abglanz von Shakespeares Gestaltenfülle vermittelten. Die Darbietungen der deutschen Wandertruppen wieder bedeuteten bei aller ihrer Primitivität und Derbheit doch ebenfalls einen Schritt weiter auf jener Bahn, die zu dem modernen, von allen religiösen Bindungen abgelösten Theater der Gegenwart hinleiten sollte.

Aber auch noch in einer anderen Hinsicht bildete das Theater jetzt eine Gefahr für die römische Kirche, denn seitdem Luther die Wichtigkeit der Bühne für die Verbreitung der evangelischen Lehren erfaßt hatte, war in Deutschland ein humanistisch-protestantisches Schuldrama entstanden, das durch seine scharf polemische Tendenz dem Ansehen des Katholizismus vielfach Abbruch tat.

Wollten also die Jesuiten die Phantasie der Menge nicht ganz der Verweltlichung oder dem Einfluß ihrer protestantischen Gegner preisgeben, so waren sie genötigt, geradezu eine „Gegenreformation des Theaters“ zu organisieren. Daher setzten sie fast gleichzeitig mit dem Beginn ihres Unterrichtswerkes auch mit einer planmäßigen theatralischen Wirksamkeit ein, durch welche die von der Kirche wegstrebende Schaulust der Menschen zugleich befriedigt und dabei doch im Geiste der katholischen Religion festgehalten werden sollte. Bald gesellte sich zu dem engmaschigen, über die ganze Welt ausgebreiteten Netz jesuitischer Unterrichtsanstalten ein ebensolches Netz von Jesuitentheatern.

Als Bühne diente zumeist ein Podium in der Aula, doch hatten große Kollegien auch eigene Theatersäle. Das Schauspielpersonal bestand durchweg aus Zöglingen des Kollegs,

und zwar waren es vorwiegend die Schüler der „Rhetorik“, denen die tragenden Rollen zugeteilt wurden. Die Dauer der Aufführungen betrug im allgemeinen zwei bis sieben Stunden, aber es gab bisweilen auch umfangreiche Festspiele, die an drei aufeinanderfolgenden Tagen aufgeführt wurden.

Das Publikum setzte sich aus den vornehmsten Vertretern des Hofes und der Stadt, aus kirchlichen Würdenträgern und aus den Eltern und Angehörigen der Eleven zusammen. Ludwig der Vierzehnte erschien in seiner Kinderzeit mehrmals als Zuschauer im Kolleg Clermont, und noch im Jahre 1653 begab er sich in Begleitung des Kardinals Mazarin und des Königs von England dorthin. Auch in Wien pflegten der Hof und der Adel den Vorstellungen der Jesuiten beizuwohnen; während der Friedensverhandlungen zu Münster besuchten sämtliche Delegierte korporativ eine Aufführung des dortigen Kollegs.

Die jesuitischen Theatervorstellungen fanden überall den größten Zulauf. In Wien betrug die Zahl der Zuschauer bis zu dreitausend; noch im Jahre 1737 mußte in Hildesheim die Stadtpolizei einschreiten, um den Andrang des Publikums einzudämmen. Die Wirkung, die von den gespielten Dramen ausging, war bisweilen außerordentlich stark. In München zogen sich einmal vierzehn angesehene Persönlichkeiten des bayrischen Hofes unter dem Eindruck des Jesuitendramas „Cenodoxus“ zu geistlichen Übungen in die Einsamkeit zurück.

Ebenso wie in Europa hat die Gesellschaft Jesu auch in den Missionen das Theater dazu benützt, auf das Gefühl und das Seelenleben der Menschen einzuwirken und sie durch dramatische Eindrücke dem Katholizismus zugänglicher zu machen. Bisweilen erschien das Theater dort geradezu als die einzige Möglichkeit, um den Völkern fremder Kultur die christliche Religion zu erschließen.

So entstanden gleichzeitig mit den über ganz Europa verbreiteten Jesuitentheatern auch solche in Indien, Japan, Brasilien, Mexiko, Peru und Paraguay. Überall sahen es die Missionsleiter als eine ihrer wichtigsten Aufgaben an, sich als tüchtige Theaterdirektoren, Regisseure und Bühnendichter zu erweisen, und die Zöglinge der Missionsschulen wurden eifrig nicht nur zu guten Christen, sondern auch zu guten Akteuren herangebildet.

Vielfach konnten die Jesuiten an eine einheimische Tradition des volkstümlichen religiösen Schauspiels anknüpfen, dessen Formen sie nun übernahmen, um sie mit einem christlichen

Inhalt zu erfüllen; suchten sie doch auch hier, wie in ihrer ganzen Missionstätigkeit, sich der Eigenart der heidnischen Völker nach Möglichkeit anzupassen.

Die größte Entfaltung gewann das Missionstheater auf indischem Boden, denn dort bestand ja bereits eine hochentwickelte dramatische Kultur; daher war auch das Volk durchaus geneigt, den von den fremden Priestern veranstalteten dramatischen Darbietungen beizuwohnen und nach Kräften an ihnen mitzuwirken. „Nichts hat die Indier, so die Reim- und Dichtkunst sehr lieben, nachdrücklicher angezogen als unser Schauspiel“, berichteten die Jesuitenmissionare aus jenem Lande. In Goa insbesondere wurde vor der Kirche eine Bühne aufgeschlagen, auf der die Jesuitenschüler Szenen aus dem Leben und Wirken Franz Xaviers aufführten.

In Japan fanden die Jesuiten mit ihrem Theaterspiel nicht minder großen Anklang, denn auch dort gab es seit urdenklichen Zeiten eine nationale Bühne kultischen Charakters, auf welcher Götter- und Heldengeschichten mit Tänzen, Versdialog und musikalischer Begleitung vorgetragen wurden. Auch hier behielten die Jesuiten die landesüblichen Formen fast ganz bei und ersetzten nur die japanischen mythologischen Sujets durch Themen aus der biblischen Geschichte. In Bungo führten die Jesuiten ganze Zyklen religiöser Schauspiele auf, eine Mittलगattung zwischen japanischen Pantomimen und spanischen „Autos“; an den Kollegien und Seminarien von Nagasaki, Arima, Osaka und Miako bestanden dauernde Schultheater.

Ähnliche Anknüpfungspunkte boten sich der Gesellschaft Jesu auch in Mexiko und Peru dar, wo die Azteken und Inkas von jeher regelmäßige Aufführungen symbolischer Tänze und dramatischer Legenden auf den Markt- und Tempelplätzen abgehalten hatten. Zu einem der beliebtesten Stücke wurde nun das Spiel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus, dem die Jesuiten eine unverkennbare indianerfreundliche und gegen die Kolonisten gerichtete Tendenz gaben.

Eine besondere Blüte erreichte das jesuitische Missionstheater natürlich in Paraguay. Die Stücke, die hier aufgeführt wurden, waren durchweg in indianischer Sprache verfaßt und konnten daher von den Eingeborenen vollständig verstanden werden.

Es ist freilich nicht zu verkennen, daß dem jesuitischen Missionstheater eine lebendige Weiterentwicklung nicht beschieden gewesen ist: Bei ihrer Ankunft in einem fremden

Lande suchten die Patres zunächst jene dramatische Form zu finden, die dem betreffenden Volk am meisten zusagte, und bei dieser blieben sie dann auch stehen. Der Geschmack der Völker, mit denen sie es hier zu tun hatten, erlaubte es ihnen meist, an einem einmal als geeignet befundenen Stil dauernd festzuhalten, denn die tief im kultischen Schauen befangenen Völker Asiens und Amerikas, denen jedes Bedürfnis nach „Abwechslung“ fehlte, empfangen auch beim hundertsten Male noch denselben starken Eindruck, selbst wenn Form und Inhalt des gespielten Stückes nicht die geringste Änderung erfahren hatten.

In Europa aber war dies anders: Hier bedeutete Anpassung an den Geschmack zugleich Anpassung an eine fortschreitende Entwicklung, und wenn das Jesuitentheater auch weiterhin die Phantasie der europäischen Menschheit beeinflussen wollte, so war es genötigt, der Verweltlichung immer neue Konzessionen zu machen.

Anfangs waren die Stoffe des Jesuitendramas noch vorwiegend der Bibel oder den Heiligenlegenden entlehnt. Auch wenn es galt, ein Tagesereignis zu feiern, wurde zu diesem Zweck in der Regel ein geeignetes biblisches Motiv gewählt, das deutliche zeitgemäße Anspielungen erlaubte. So führten die Jesuiten zu Ehren Kaiser Ferdinands des Dritten 1645 in Wien ein Stück auf, das den Titel trug: „Arma Austriaca oder der Sieg Davids über Goliath“; in Luzern wieder feierten sie den Abschluß eines Bündnisses zwischen den katholischen Kantonen der Schweiz durch ein Festspiel „Der Kampf der Makkabäer“.

Auch die Stoffe der mittelalterlichen Mysterienbühne wurden zunächst weiter beibehalten, und insbesondere das Thema des Totentanzes und das „Jedermann“-Motiv erfuhren immer neue Variationen. In dem Bestreben, auf die Sitten des Volkes bessernd einzuwirken, spielte man bisweilen auch Tendenzstücke, insbesondere gegen die Trunksucht und das Fluchen.

Lange Zeit waren die Patres streng darauf bedacht, daß „nichts geschehe, was nicht ernst und eines christlichen Dichters würdig wäre“; insbesondere wurde jegliche Erwähnung der Sinnenliebe ängstlich vermieden. Der vorwiegend religiöse Inhalt der frühen Jesuitendramen ließ es auch als eine Selbstverständlichkeit erscheinen, daß für den Dialog nur die Sprache der Kirche, das Lateinische, in Betracht komme. Dies alles war in der „Ratio Studiorum“ überdies ausdrücklich vorgeschrieben worden. „Der Gegenstand der Tragödien und der

Komödien“, heißt es dort, „die in lateinischer Sprache und nur selten aufgeführt werden sollen, hat heilig und fromm zu sein; niemals darf eine Frau oder ein Frauenkleid auf der Bühne erscheinen.“

Aber im Laufe der Zeit erwies es sich, daß die Jesuiten hier ebensowenig starr und unnachgiebig blieben wie in allen anderen Dingen. Da die Erreichung des angestrebten Zieles dies als erforderlich erscheinen ließ, wurden die Vorschriften der „Ratio Studiorum“ über das jesuitische Schultheater zuletzt in fast allen Punkten durchbrochen.

Wohl behielten die jesuitischen Stücke in der Regel auch weiter eine lehrhaft moralisierende Tendenz bei, aber bald erschienen doch Frauengestalten, wenngleich durch männliche Schauspieler dargestellt. Wie hätte man auch sonst Stücke wie „Esther“ oder „Die heilige Magdalena“ auf die Bühne bringen können? Ebenso wurde bald die lateinische Sprache aus ihrer Alleinherrschaft verdrängt, indem in die lateinischen Tragödien Zwischenspiele in der Landessprache eingeschoben wurden, die im Laufe der Zeit einen immer größeren Raum einnahmen.

Der Wunsch, das Publikum zu unterhalten und zu erheitern, führte ferner dahin, daß in den ernstesten Dramen jetzt häufig komische Szenen auftauchten. Verwechslungs- und Verkleidungsscherze dienten der Belebung der Handlung, ungeschickte Diener, lächerliche Zauberlehrlinge und betrügerische Kaufleute ließen das komische Element immer deutlicher hervortreten.

Um das Jahr 1700 schuf der deutsche Jesuitenpater Johann Baptista Adolph bereits eine ganze Anzahl von Komödien für das Schultheater, deren Wirkung ganz auf drastischen Effekten, wie etwa humoristischen Bauern- und Bettlerszenen, beruhte. In einem Bericht des Münchner Kollegs an die römische Ordensleitung aus jener Zeit wird erklärt, es gebe „kein besseres Mittel, die Deutschen zu gewinnen, die Ketzer und Feinde der Kirche zu Freunden zu machen und die Schulen zu füllen“, als lustige Stücke.

In Frankreich machte sich ebenfalls binnen kurzem eine ähnliche Wendung von der Tragödie zur Komödie bemerkbar. Die drei bedeutendsten jesuitischen Autoren jener Zeit, die Patres Porée, Le Jay und Ducerceau, bezeichnen ihre Werke zwar immer nur als „Dramen“ oder „Fabeln“, ihrem Charakter nach sind diese Stücke jedoch als reine Lustspiele anzusprechen.

Schon die Titel lassen dies deutlich erkennen und verraten im übrigen bereits einen gewissen Anklang an den Stoffkreis Molières: „Damokles oder der Philosoph als Herrscher“, „Die Unannehmlichkeiten der Größe“, „Philochrysus oder der Geizige“.

Vergebens warnte Pater Jouvancy in seiner „Ratio docendi et discendi“, die Komödie solle in christlichen und frommen Schulen „nur selten und mit Maß“ gepflegt werden, denn diese Kunstgattung neige leicht „zu allerhand Narreteien, die mit der frommen Erziehung der Jugend nicht zu vereinbaren sind“. Das weltlich-komische Element nahm bald dermaßen überhand, daß es bisweilen die ursprüngliche Absicht des Jesuitentheaters völlig überwucherte. Die immer ausgedehnteren „Zwischenspiele“ boten den Anlaß zu gewagten Scherzen und Extempores, die Einführung der Landessprache gab den Schauspielern Gelegenheit, mit derben Anspielungen Heiterkeitsstürme im Publikum hervorzurufen.

In dem Bestreben, die Konkurrenz mit den Wandertruppen zu bestehen, hatten die Jesuiten auch immer häufiger „Haupt- und Staatsaffären“ sowie Liebeskonflikte in ihre Stücke aufgenommen; aus dem englischen Drama ist endlich die stereotype Figur der Amme auf das Jesuitentheater übergegangen, und ebenso wie bei Shakespeare spielt sie auch hier die Rolle der schamlosen Kupplerin.

Die Stoffe des Jesuitentheaters und deren Behandlung hatten sich jetzt bereits so weit von den ersten Vorschriften entfernt, daß die Ordensleitung immer häufiger Warnungen und Verbote erlassen mußte. Schon im Jahre 1591 war die süddeutsche Ordensprovinz von Rom aus ermahnt worden, Teufel, Bettler, Trinker und Flucher beiseite zu lassen, und nahezu ein Jahrhundert später erließ der Ordensgeneral ein Rundschreiben an die Provinziale, in welchem er diese von den vielen eingelauften Klagen über anstößige Liebeszenen und grobe Possenreißereien verständigte und sie aufforderte, solchen Dingen ein Ende zu machen.

Jesuitenoper und Jesuitenballett

Hatte somit das Jesuitentheater dank seiner Anpassungsfähigkeit allmählich den Weg vom religiösen Mysterienspiel zur modernen Komödie gefunden, so hat es auf der anderen Seite auch wesentlich zur Entwicklung der Opernkunst beigetragen. Denn immer häufiger wurden in die Jesuitenstücke lyrische

Gesänge, Jubel-, Trauer- und Trostchöre aufgenommen, wobei aus einer Gliederung in Strophen und Antistrophen allmählich eine opernmäßige Chorhandlung hervorging. Als erste waren die Münchner Jesuiten auf diesem Wege vorangeschritten, wobei sie die Chöre zu ihrem Drama „Samson“ von Orlando di Lasso hatten komponieren lassen. Bald wurden aus den Dramen des Jesuitentheaters regelrechte Oratorien, in welche später auch Elemente der damals zur Mode werdenden Schäferpoesie Eingang fanden.

Schon im Jahre 1617 war in Würzburg eine „Sing-Comödie von der Befreiung Ignatii Loyolae, Stifters der Societät Jesu“ aufgeführt worden, und drei Jahrzehnte nachher spielten die Jesuiten in München bereits ein regelrechtes geistliches Musikdrama unter dem Titel „Philothea das ist Wunderliche Liebe Gottes gegen die Seel des Menschen aus göttlicher Hl. Schrift gezogen und in liebliche Melodey eingeführt“. Als handelnde und singende Personen dieser eigenartigen Oper erschienen Christus, die Gottesliebe, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und ähnliche allegorische Gestalten. Von siebzehn Sängern gesungen und mit fünfzehn Instrumenten begleitet, fand dieses Werk so großen Anklang, daß es zehnmal aufgeführt werden mußte. Noch im selben Jahre folgte in München ein ähnliches Singspiel „Theophilus“.

Als Komponisten wirkten meist die Domkapellmeister der betreffenden Städte und die Musiklehrer an den Jesuitenschulen. Bisweilen aber wurden auch andere Musiker herangezogen, und unter ihnen einmal kein Geringerer als Wolfgang Amadeus Mozart.

Im Alter von elf Jahren erhielt Mozart im Jahre 1767 den Auftrag, eine lateinische Oper als Zwischenspiel für die am Salzburger Jesuitenkolleg aufzuführende Tragödie „Clementia Croesi“ zu komponieren. Der Titel dieses kleinen musikalischen Werkes lautete „Apollo et Hyacinthus seu Hyacinthi Metamorphosis“, und auf dem Theaterzettel war der Komponist wie folgt angegeben: „Auctor operis musici nobilis dominus Wolfgangus Mozart, undecennis, filius nobilis ac strenui domini Leopoldi Mozart, Capellae Magistri.“ Im Anschluß an die Auführung hielt Mozart dann noch bis in die späte Nacht vor dem versammelten Auditorium Klaviervorträge.

Mit der zunehmenden Verfeinerung der an den Höfen üblichen Umgangsformen hatte auch der Tanz in den Kreisen der vornehmen Gesellschaft immer größeres Ansehen gewonnen.

Im Jahre 1661 errichtete Ludwig der Vierzehnte in Paris bereits eine eigene Akademie der Tanzkunst, wobei er in dem Stiftungspatent ausführte, diese Fertigkeit sei stets „als eine der vornehmsten und wichtigsten Disziplinen zur Ausbildung des Körpers“ angesehen worden; daher sei „die Tanzkunst für Unseren Adel und für alle Menschen sehr wichtig, welche die Ehre haben, sich Uns nähern zu dürfen“.

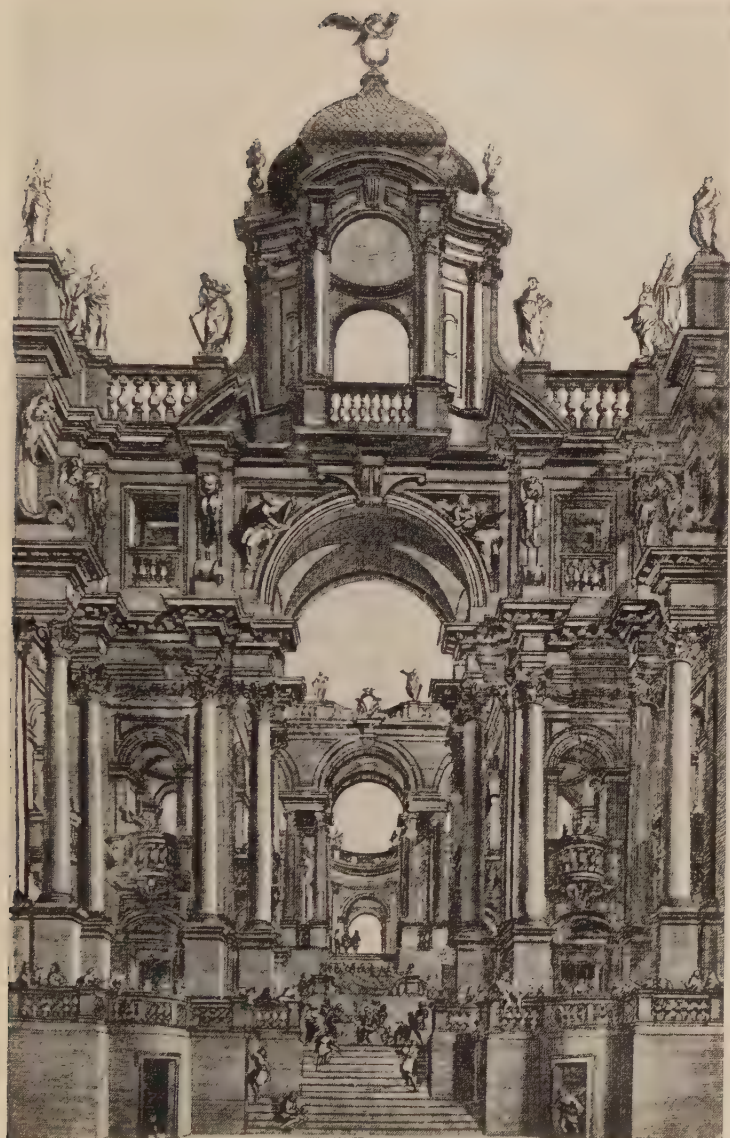
Es war nur natürlich, daß die Jesuiten, denen in allen katholischen Ländern die Erziehung der jungen Edelleute anvertraut war, die Pflege des Tanzes nicht außer acht lassen konnten; hätte doch sonst die Gefahr bestanden, daß dieser wichtige Zweig der Ausbildung zum Weltmann die jungen Leute aus den von der Kirche gezogenen Grenzen hinausgeführt hätte. Damit auch der Tanz in jenen auf die planmäßige Formung der Jugend gerichteten Lehrgang der Jesuiten einbezogen werde, nahmen ihn diese in ihr Theater auf. „Gerne“, schrieb Pater Jouvancy, „wird man dem Tanz einen Platz einräumen, ist er doch eine würdige Unterhaltung für wohl-erzogene Männer und eine nützliche Übung für junge Leute.“

Anfangs bloß in den Zwischenspielen geduldet, nahm das Tanzwesen auf dem Jesuitentheater bald einen großen Raum ein; ja, erst auf der Bühne der Patres gewann das Ballett jenen Charakter des prunkvollen Ausstattungsstücks, den es von da an bis in unsere Tage beibehalten sollte.

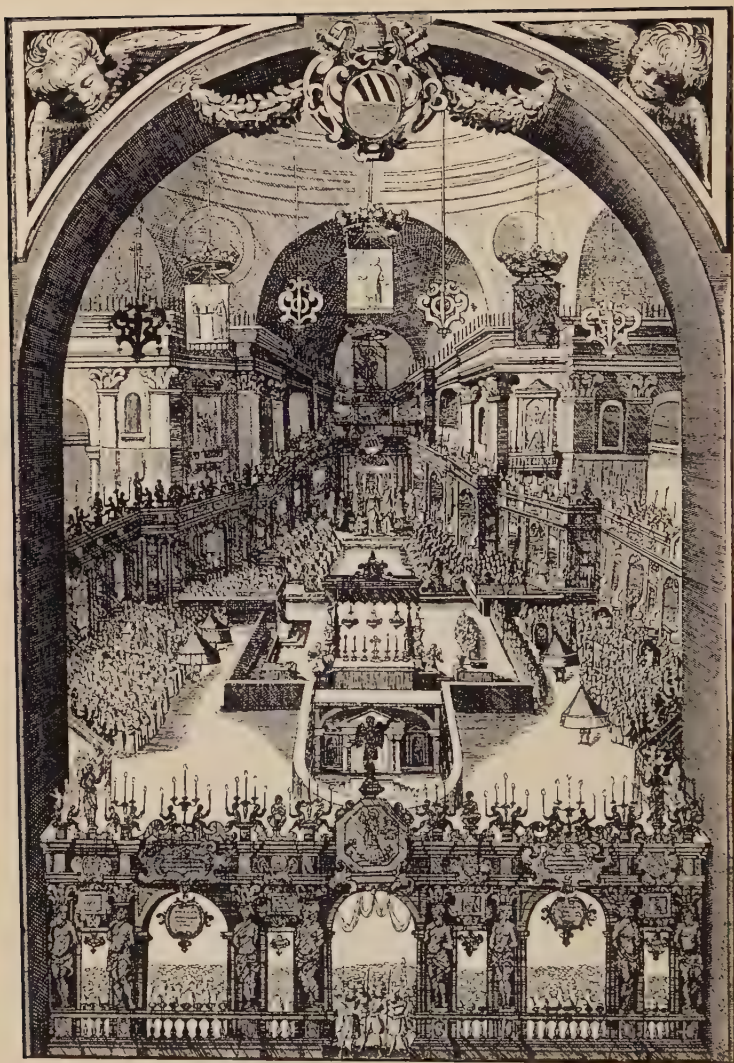
Die berühmtesten Tanzmeister der Zeit wurden jetzt zur Einstudierung der Jesuitenballette herangezogen und wirkten in diesen auch selbst mit. Da sich geschickte Tänzer damals einer außerordentlichen Beliebtheit erfreuten, bildeten deren Gastspiele einen weiteren Anziehungspunkt für die jesuitischen Veranstaltungen.

Mehr noch als heute beruhte im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert das Ballett vorwiegend auf der Allegorie, und dies entsprach ganz der Tendenz des jesuitischen Schultheaters. So erschienen auf der Bühne von Clermont ein „Ballett der Nacht“, ein „Sprichwörterballett“, ein „Ballett der Vergnügungen“, ein „Jahreszeitenballett“, ein „Ballett der Träume“ und ein Ballett „Die Künste“. Andere französische Jesuitenballette dienten der Feier freudiger Anlässe, etwa der Vermählung des Königs, der Geburt des Dauphins oder dem Friedensschluß von Nymwegen.

Sogar ganz abstrakte philosophische Probleme wurden von den Jesuiten gerne in der Form von allegorischen Tanzszenen



ENTWURF FÜR EIN KIRCHENFEST
Von A. Pozzo



DIE KANONISATION DES HEILIGEN IGNATIUS
IN DER PETERSKIRCHE 1622

Zeitgenössischer Stich

auf die Bühne gebracht. Besonders bezeichnend ist in dieser Hinsicht eine Pantomime „Das Schicksal“, die im Jahre 1669, also gerade zur Zeit der Jansenistenkämpfe, am Kolleg Clermont aufgeführt wurde und die nichts anderes behandelte als den Triumph der Willensfreiheit über die Vorherbestimmung.

Das Ballett zeigt zunächst, wie die „Unwissenheit“, die „Lüge“, die „Dummheit“ und der „Irrtum“ das „Schicksal“ aus der Hölle hervorziehen und es auf den Thron setzen; Götter und Menschen werden alsbald gefesselt und müssen dem neuen Tyrannen ihre Ehrfurcht erweisen. Lange Zeit bemüht sich die Welt nun vergebens, sich von der Schreckensherrschaft des Schicksals zu befreien, bis sich zuletzt die Götter gegen das ihnen auferlegte Joch empören und das Schicksal zwingen, auf den angemessenen Thron zu verzichten und zusammen mit den Furien in die Hölle zurückzukehren.

Auf deutschem Boden wurde das Ballett meist nur als Einlage in großen Schauspielen verwendet, nahm hierbei aber einen sehr breiten Raum ein. In dem in München aufgeführten sechsaktigen Drama „Gottfried von Bouillon“ spielte eine Szene auf dem Friedhof, wobei die Gräber sich öffneten und ein großer Reigentanz der Toten anhub

Die Bühnenregie der Jesuiten

Für die weitere Entwicklung des Theaters ist die jesuitische Bühne ganz besonders durch die starke Hervorhebung der Regiekunst bedeutsam geworden. Von allem Anbeginn suchten die Jesuiten das Publikum durch glanzvolle Ausstattung, durch wirkungsvolle szenische Effekte und durch eine komplizierte technische Apparatur zu faszinieren und es mit solchen Mitteln von den Wandertruppen und von den protestantischen Schultheatern wegzulocken, die ja ihre Wirkung nur aus dem Wort und aus dem Inhalt der Stücke zu ziehen vermochten.

Zu einer immerwährenden Steigerung des Prunkes in der Ausstattung wurden die Jesuiten aber bald auch dadurch genötigt, daß ihnen jetzt die italienische Oper eine starke Konkurrenz bereitete. Dies war besonders in Wien der Fall, wo der Hof mit großen Unkosten eine italienische Operntruppe unterhielt. Wollten die Patres die Stellung ihres Theaters als eines zweiten Hoftheaters aufrechterhalten, so mußten sie in jeder Hinsicht mit den Italienern wetteifern und diese nicht nur in ihren musikalischen, sondern auch in ihren szenisch-technischen Leistungen zu übertrumpfen suchen.

Durch geschickte Anordnung von großen Vorhängen wußten die Jesuiten ihre Bühne in Mittel-, Neben- und Hinterbühnen zu teilen und dadurch, sowie durch horizontale Teilungen ein mehrfaches Simultanspiel zu ermöglichen. Die Dekorationen beschränkten sich keineswegs auf bloße Andeutungen der Szenerie, suchten diese vielmehr mit übergroßer Genauigkeit wiederzugeben. Zur Darstellung von Gebüsch wurde oft wirkliches Laubwerk verwendet, zur Ausstattung von Innenräumen suchte man nach Möglichkeit echte Prunkmöbel zu beschaffen, und wenn etwa ein Festmahl dargestellt werden sollte, liehen die Patres sich zu diesem Zweck das Tafelgerät des Hofes aus. Besonders groß war der Aufwand, der mit farbenprächtigen Kostümen getrieben wurde.

Die Bühnen der großen Kollegien waren mit allen Errungenschaften der italienischen Theaterbaukunst ausgestattet. Durch streng perspektivisch angeordnete Dekorationen und Versatzstücke sowie durch einige „Gräben“ wurden hier Wirkungen erzielt, die zu ihrer Zeit jeden Zuschauer überrascht haben müssen. In Wien waren die Kulissen auf dreikantigen drehbaren Prismen angeordnet, so daß mit einem einzigen Hebelgriff ein dreimaliger Szenenwechsel durchgeführt werden konnte.

An vielen Jesuitentheatern bestanden Versenkungen für Geistererscheinungen und Verschwindungsszenen, ferner Flug- und Wolkenmaschinen. Bei allen erdenklichen Gelegenheiten ließen die jesuitischen Regisseure fortan Gottheiten in den Wolken erscheinen, Gespenster auftauchen und Adler über den Himmel fliegen; die Wirkung dieser Bühneneffekte wurde noch durch Donner- und Windmaschinen unterstützt. Man fand sogar Mittel und Wege, um den Durchzug der Juden durch das Rote Meer, Überschwemmungen, Seestürme und ähnliche schwierige Szenen mit hoher technischer Vollkommenheit vorzuführen.

In den Akten der Stadt Görz hat F. X. Zimmermann eine Aufzeichnung über ein Festspiel des dortigen Jesuitentheaters aufgefunden, in welcher es heißt: „Zuerst fuhr der listenreiche Odysseus zu Schiff über die Bühne . . . Dann sah und hörte die erstaunte Menge Orpheus, den sanften Bezwiner wilden Getieres und Gesteines, der so über alles Erwarten süß und lieblich zur Lyra sang, daß Tiere, Felsen und Säulen sich bewegten und seinen Klängen folgten. Das war so täuschend dargestellt, daß mancher dumme Peter glaubte, Tiere, Felsen

und Säulen seien wirklich lebendig geworden; ja manche Zuschauer kamen nach der Vorstellung auf die Bühne, um zu sehen, wie denn die Seele in die Materien gefahren sei...“

Für gewisse Effekte wußten die Patres sogar die *Laterna magica* heranzuziehen, auf die ja der jesuitische Gelehrte Athanasius Kircher als einer der ersten hingewiesen hatte. Mit Hilfe solcher Projektionsapparate ließen sie insbesondere Visionen und Traumszenen auf der Bühne erscheinen.

Auch mancher andere Regieeinfall des Jesuitentheaters überrascht durch seine Ähnlichkeit mit ganz modernen Tricks: So wurden bei der Aufführung des Dramas „Gottfried von Bouillon“ in München Schauspieler im Publikum verteilt, die sich plötzlich in die Handlung mengten und Wechselreden mit den Darstellern auf der Bühne führten.

Ganz ebenso wie viele unserer gegenwärtigen Regisseure bemühten sich die Jesuiten auch, das Publikum durch Massenregie zu packen und zu erschüttern. Schlachtenszenen, Jagd-, Triumph- und Krönungszüge sowie Volksansammlungen boten den Anlaß, gewaltige Statistenscharen in Bewegung zu setzen, deren Zahl bisweilen die Tausend überschritt. So wurde in München schon im Jahre 1575 ein Drama „Konstantin“ aufgeführt, an welchem unter anderem vierhundert Reiter in römischen Rüstungen teilnahmen.

Auch als man zur Jahrhundertfeier des Ordens im Jahre 1640 in der Aula des Wiener Kollegs ein großes Schauspiel „Die Berufung des Franz Xavier“ aufführte, wurde das Publikum durch eine imponierende Massenregie von Engelchören, Reitercharen und zahlreichen prunkvollen Gruppenbildern in Begeisterung versetzt. In der Mitte des Platzes stand eine grün umwundene Pyramide, und auf vier Theatern in den Ecken erschienen, durch Ketten von Lampions miteinander verbunden, die „vier Weltteile“ in allegorischer Darstellung.

Zugleich unterließen es die Patres jedoch keineswegs, auch dem Vortrag, den Gesten und der Mimik der einzelnen Schauspieler große Sorgfalt zu widmen; in den Abhandlungen jesuitischer Dramaturgen, vor allem in der „*Dissertatio de actione scenica*“ des Paters Franz Lang, wird auf Bewegung, Tonfall und Mienenspiel ganz genau eingegangen. So gibt Pater Lang Anweisungen, wie der Schauspieler durch Nuancen des Blicks, der Mundstellung, der Kopfhaltung, der Spannung der Stirn und der Augenbrauen alle Gemütseffekte auszudrücken vermöge.

Es konnte nicht ausbleiben, daß sich gegen den ganzen Stil des Jesuitentheaters, besonders aber gegen dessen Ausstattungsprunk, starke Anfeindungen erhoben. Vielfach ist behauptet worden, daß die Konzessionen, welche die Jesuiten an die Schaulust der Menge gemacht haben, alle Elemente der wahrhaften dramatischen Kunst völlig zugunsten eines inhaltlosen Spektakels zurückgedrängt hätten.

Dem steht jedoch das Zeugnis Goethes gegenüber, der zu Regensburg einer Theateraufführung im dortigen Jesuitenkolleg beigewohnt hat und darüber in der „Italienischen Reise“ schreibt: „Auch diese öffentliche Darstellung hat mich von der Klugheit der Jesuiten aufs neue überzeugt. Sie verschmähten nichts, was irgend wirken konnte, und wußten es mit Liebe und Aufmerksamkeit zu behandeln. Hier ist nicht Klugheit, wie man sie sich in abstracto denkt, es ist eine Freude an der Sache dabei, ein Mit- und Selbstgenuß, wie er aus dem Gebrauche des Lebens entspringt. Wie diese große geistliche Gesellschaft Orgelbauer, Bildschnitzer und Vergulder unter sich hat, so sind gewiß auch einige, die sich des Theaters mit Kenntnis und Neigung annehmen, und wie durch gefälligen Prunk sich ihre Kirchen auszeichnen, so bemächtigen sich hier die einsichtigen Männer der weltlichen Sinnlichkeit durch ein anständiges Theater.“

Das Jesuitentheater ist aber auch keineswegs ohne Einfluß auf die Entwicklung der dramatischen Dichtung geblieben; haben doch mehrere von den bedeutendsten europäischen Bühnendichtern in den Kollegien der Jesuiten ihre Erziehung und auf dem Jesuitentheater ihre ersten künstlerischen Anregungen erfahren. Dies gilt von Molière ebenso wie von Corneille, die beide Jesuitenschüler gewesen sind. Pater Porée wieder ist der Erzieher Voltaires gewesen und auch späterhin dessen Freund geblieben; desgleichen hat sich auch Diderot im Jesuitenkolleg mit der dramatischen Kunst vertraut gemacht.

In Spanien wuchsen Lope de Vega, Tirso de Molino und Calderon unter dem unmittelbaren Eindruck des Jesuitentheaters auf, und gerade Calderon hat später in seinen „Autos“ alle jene Elemente der Allegorie, des religiösen Pathos und der pompösen Szenerie, die für das Jesuitendrama so charakteristisch sind, zu gewaltiger dichterischer Wirkung gesteigert. Auch persönlich war dieser größte Dramatiker Spaniens zeit seines Lebens ein begeisterter Anhänger der Gesellschaft Jesu

und besonders des Ordensstifters. In einem seiner letzten Stücke, „Der große Prinz von Fez“, läßt er den Helden mit einer Hymne auf Ignatius in den Jesuitenorden eintreten.

Daß aus den Reihen des Ordens selbst verhältnismäßig wenige Dichter von Bedeutung hervorgegangen sind, ist wohl nicht zuletzt der überwiegenden Pflege der lateinischen Sprache zuzuschreiben; diese war jetzt, in der Neuzeit, doch schon zu sehr erstarrt und stand dem lebendigen Leben zu wenig nahe, als daß in ihr noch wertvolle literarische Kunstwerke möglich gewesen wären.

Als typische Vertreter des jesuitischen Schuldramas begegnen uns in Deutschland vor allem die Patres Bidermann und Avancini, von denen Bidermann eine Anzahl historisch-legendärer Bühnenwerke erbaulichen Charakters verfaßt hat, während Avancini vor allem durch seine Geschicklichkeit bei der Erzielung szenischer Effekte auffällt. Er ist insbesondere der Schöpfer jenes „ludus caesareus“, das in dem großen in Wien aufgeführten Festspiel „Pietas victrix sive Flavius Constantinus Magnus de Maxentio tyranno victor“ seine deutlichste Ausprägung erfahren hat. Ein wahres dichterisches Gefühl hingegen ist unter den neulateinischen Schriftstellern des Ordens wohl nur bei jenem Jakob Balde zu finden, von dessen Oden Herder eine Anzahl ins Deutsche übersetzt hat.

Von den jesuitischen Bühnendichtern Frankreichs sind eigentlich nur die Patres Porée, Le Jay und Ducerceau zu nennen, die auch teilweise in der Landessprache geschrieben und sich mit einzelnen ihrer Werke nicht ohne Glück dem neuen Stil der französischen Charakterkomödie anzupassen gewußt haben.

Unvergleichlich bedeutender jedoch als alle Jesuitendramen sind die lyrischen Schöpfungen zweier deutscher Ordensbrüder, die beide in ihrer Muttersprache gedichtet haben, und deren Werke mit unter die hervorragendsten ihrer Zeit gezählt zu werden verdienen.

Johann Scheffler, der unter dem Namen Angelus Silesius als Verfasser der Spruchsammlung „Der Cherubinische Wandersmann“ unsterblich geworden ist, war als Sohn protestantischer Eltern aufgewachsen, dann jedoch mit dem Jesuitenpater Athanasius Kircher in freundschaftliche Verbindung getreten, war hierauf, insbesondere unter dem Einfluß der mystischen Schriften des Jesuiten Maximilian Sandäus, zum Katholizismus übergetreten und hatte sich zuletzt der Gesellschaft Jesu angeschlossen. Friedrich von Spee wieder, der in seinen „Trutz-

Nachtigall“-Liedern einem innigen Naturempfinden und einem leidenschaftlichen religiösen Gefühl in schöngeformter Sprache Ausdruck zu geben verstanden hat, ist ein begeistertes Mitglied des Ordens gewesen und hat stets sehnsüchtig seine Entsendung nach Indien gewünscht, um dort im Geiste Franz Xaviers wirken zu dürfen.

Die Gesellschaft Jesu und die bildenden Künste

Das Zeitalter des Humanismus hatte mit der Antike zugleich auch den menschlichen Körper wiederentdeckt, und in dem Maße, als die Künstler und ihr Publikum sich der Freude an einer rein sinnlichen Formenschönheit hinzugeben begannen, trat der religiöse Inhalt der neuen Kunstwerke immer mehr zurück. Wohl waren auch die Sujets der Renaissancemalerei fast stets dem Stoffkreis der Evangelien und der Heiligenlegenden entnommen; die Behandlung dieser Themen aber verriet jetzt vielfach weniger ein inniges religiöses Empfinden, als eine rein ästhetische Freude an der künstlerischen Komposition. Da der päpstliche Hof selbst zum Mittelpunkt der humanistischen Bewegung geworden war, hatte es lange Zeit den Anschein gehabt, als sei von der Kirche ein Widerstand gegen diese fortschreitende Ästhetisierung der Kunst nicht zu gewärtigen.

Die um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts einsetzende Gegenreformation schuf jedoch auch hierin einen deutlich bemerkbaren Wandel. Jene Männer, die jetzt ernstlich bestrebt waren, nicht nur gegen das „Ketzerium“ anzukämpfen, sondern auch die katholische Kirche von innen zu reformieren und in ihr rigorosere Grundsätze zur Anerkennung zu bringen, forderten bald auch von Bildhauern und Malern, sie sollten in ihren Werken weniger auf sinnliche Schönheit als auf den Ausdruck strenger Religiosität abzielen und insbesondere jede des wahren Glaubens unwürdige Anlehnung an das „Heidentum“ unterlassen. Aus dieser Stimmung ist es zu verstehen, wenn jetzt ein Kirchenfürst Michelangelos „Jüngstes Gericht“ als „zu wenig christlich“ verdammt, und wenn bald darauf allzu anstößige „Nuditäten“ dieses Meisterwerks übermalt wurden. Vielfach wurde in jenen Tagen sogar die Einrichtung einer regelrechten Zensur für Kunstwerke gefordert, analog dem eben damals eingeführten Index der verbotenen Bücher.

Gegenüber solchen zelotischen Bestrebungen verfochten die Jesuiten die Ansicht, daß es nicht ratsam sei, die Kunst gewalt-

sam wieder in ein früheres Stadium ihrer Entwicklung zurückdrängen zu wollen. Nur in einer weisen Anpassung erblickten sie die Möglichkeit, die Kunst auch weiterhin im Dienst der Kirche zu erhalten, und so suchten sie auch hier eine vermittelnde Lösung zu finden, die einerseits mit den Anforderungen des Glaubens vereinbar sein, andererseits aber doch dem Geschmack der Zeit entgegenkommen sollte.

Denn die Freude an der Schönheit von Form und Farbe schien den Jesuiten nur so lange bedenklich, als hieraus eine Emanzipation von der religiösen Empfindungswelt hervorzugehen drohte; in dem Augenblick aber, da wieder Maler und Bildhauer auftraten, die es verstanden, auch die sinnliche Schönheit in eine innige Beziehung zum Glauben zu setzen, waren die Patres der Gesellschaft Jesu die ersten, solche Künstler mit offenen Armen aufzunehmen.

Der strengen Reformpartei gegenüber wußten die Jesuiten ihre Anschauung, daß zwischen Kirche und Kunst kein wirklicher Gegensatz bestehen könne, insbesondere durch den Hinweis zu erhärten, daß doch die „Bilderstürmerei“, die zelotische Feindschaft gegen alles Schöne, gerade für den „ketzerischen“ Geist des Calvinismus und des Wiedertäufertums bezeichnend sei. Und konnte denn der Katholizismus im Kampfe gegen die Reformation überhaupt eine wirksamere Waffe finden als gerade die bildende Kunst? War doch diese mehr als sonst etwas geeignet, an das Gefühl der Massen zu appellieren und Anhänger für die katholische Sache auch im protestantischen Lager zu werben.

So wendete denn der Jesuitenorden, der stärkste Exponent der militanten Gegenreformation, bereits in seinen Anfängen der Kunst und den Künstlern große Aufmerksamkeit zu. Schon Ignatius hatte das größte Genie seiner Zeit in Freundschaft an sich gefesselt; erklärte sich doch Michelangelo als fast achtzigjähriger Greis im Jahre 1554 dazu bereit, ohne jedes Honorar „aus Liebe zu Gott“ den Entwurf für die geplante Jesuitenkirche in Rom zu liefern; nur gewisse Schwierigkeiten bei der Erwerbung des in Aussicht genommenen Bauplatzes und der bald darauf erfolgende Tod des Meisters vereitelten die Hoffnung der Jesuiten auf ein von Michelangelo entworfenes Gotteshaus.

Zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts wußte der Orden dann auch Peter Paul Rubens zu gewinnen. Dieser war als frommer Katholik den Ideen der Jesuiten sehr zugänglich; er

hatte die Exerzitien absolviert und war ein eifriges Mitglied, zeitweilig sogar Präfekt der von den Jesuiten gegründeten Marianischen Kongregationen. Im Auftrag der Gesellschaft Jesu hat Rubens eine ganze Anzahl bedeutender Werke geschaffen, vor allem die später durch Feuer vernichteten Gemälde in der Jesuitenkirche zu Antwerpen. Das große Altarbild „Ignatius heilt eine Besessene“ gibt eine klare Vorstellung davon, wie Rubens den Ordensstifter ganz als einen gewaltigen Hohenpriester des katholischen Glaubens aufgefaßt hat. Bezeichnend für die künstlerische Freiheit, mit der Rubens sich im Dienste der Jesuiten selbst „anstößige“ Darstellungen gestatten durfte, ist das große „Jüngste Gericht“ über dem Hochaltar der Nieburger Ordenskirche.

Bei der Ausschmückung der Antwerpener Jesuitenkirche hat als Gehilfe seines Lehrers Rubens auch van Dyck mitgewirkt; von seiner Hand stammt das nurmehr im Entwurf erhaltene große Deckengemälde für diesen Bau. Überdies hat van Dyck später noch im Auftrag des Ordens zahlreiche Kupferstiche für die von den Jesuiten verlegten Andachtsbücher geschaffen.

Lorenzo Bernini, dieser größte Bildhauer des Barockzeitalters, stand mit den Jesuiten und insbesondere mit dem damaligen Ordensgeneral Oliva in engen freundschaftlichen Beziehungen und hatte unter dessen Leitung die Exerzitien absolviert. Die ersten Biographen Berninis, Baldinucci und der Chevalier von Chantelou, berichten übereinstimmend von der auffälligen Frömmigkeit des Meisters. „Mit so unbändiger Sehnsucht“, schreibt Baldinucci, „strebte er nach der ewigen Seligkeit, daß er, um diese zu erlangen, vierzig Jahre hindurch die Andachtsübungen der Patres aus der Gesellschaft Jesu in Rom besuchte und zweimal wöchentlich das heilige Sakrament der Kommunion nahm.“ Von Berninis Hand stammt das Grabdenkmal des Kardinals Bellarmin in der römischen Jesuitenkirche, und er hat eine Reihe von schwungvollen Illustrationen zu den Predigten seines Freundes Oliva geschaffen, aus denen die ganze künstlerische Eigenart Berninis scharf hervortritt.

Aber sogar in jenen monumentalen Schöpfungen, die in keiner äußeren Beziehung zum Jesuitenorden stehen, verrät Bernini, wie sehr er seinem ganzen künstlerischen Wesen nach von der jesuitischen Ideenwelt durchdrungen gewesen ist. Denn während Rubens und van Dyck, trotz ihres nahen Ver-

hältnisses zu den Jesuiten, doch in ihrem Gesamtwerk keine entscheidende Beeinflussung durch den Jesuitismus erkennen lassen, steht die Kunst Lorenzo Berninis dermaßen unter dessen Eindruck, daß der hervorragende italienische Kunsthistoriker Venturi den Meister geradezu als den „gewaltigsten Sachwalter der Gesellschaft Jesu“ bezeichnen konnte.

Wie kein zweiter hat er es verstanden, dem menschlichen Körper jenen Ausdruck zu verleihen, der ihn geradeswegs mit dem Übersinnlichen in Beziehung zu setzen scheint; kaum jemals ist bei Bernini Schönheit um ihrer selbst willen angestrebt, meist erscheint sie als bloßes Mittel, um den Beschauer auf eine jenseitige Welt hinzuweisen. Als jesuitisch mag ferner die für Bernini so bezeichnende Neigung zum propagandistischen Effekt mit allen, oft sogar mit künstlerisch bedenklichen Mitteln angesprochen werden. Ist doch er es gewesen, der mehrfach, vor allem aber bei der „Cattedra“ von St. Peter, Architektur, Malerei, Plastik und Lichtführung zu einer geradezu theatralischen Gesamtwirkung vereinigt hat.

Noch ein anderer Zweig der Barockkunst weist eine unverkennbare innere Verwandtschaft mit jesuitischem Geiste auf; es ist dies die spanische naturalistische Plastik des siebzehnten Jahrhunderts, wie sie vor allem von Montañez und Mena geschaffen worden ist. Mit jener krassen Anschaulichkeit, die Ignatius in seinen Exerzitien angestrebt hat, werden in den Werken dieser Meister die Leiden des Heilands und der Märtyrer dargestellt: Wenn in den Geistlichen Übungen Loyolas vorgeschrieben worden war, der Jünger müsse sich die Qual Christi am Kreuze so vergegenwärtigen, als ob er selbst sie erleide, so vermittelt der Naturalismus dieser Spanier dem Beschauer geradezu panoptikumartig die schreckensvollsten Eindrücke. Es ist daher sicher mehr als ein Zufall, wenn Montañez und Mena unter anderem auch plastische Porträts der großen Ordensgenerale Ignatius und Franz Borgia geschaffen haben.

So bedeutend aber der Einfluß der Jesuiten auf die bildende Kunst gewesen ist, so hat der Orden selbst, ebenso wie in der Literatur, auch hier nur wenige bedeutende Talente aus seinen eigenen Reihen hervorgebracht. Wohl gab es bald zahlreiche Jesuitenmaler, doch lehnten sich diese meist ohne besondere Eigenart an die Vorbilder von Rubens oder Pietro da Cortona an. Von den Künstlern des Ordens italienischer Schule seien Pietro Latrì, Ottaviano Dandini und Giuseppe Valeriani ge-

nannt; bedeutender ist der mit Guido Reni befreundet gewesene Schlachtenmaler Jacques Courtois, genannt Jacopo Cortese, und auf dem engumgrenzten Gebiet der Blumenmalerei hat sich Daniel Zeeghers, ein Schüler J. Brueghels, einen Namen gemacht.

Ein einziger jesuitischer Künstler hat auf die Entwicklung der Malerei beträchtlichen Einfluß ausgeübt: Andrea del Pozzo war nicht nur der Schöpfer zahlreicher schwungvoller Gemälde, vor allem in der Kirche Sant Ignazio in Rom, sowie bedeutender Bauten, wie des Laibacher Doms, der Bamberger Martinskirche und der Wiener Universitätskirche, sein Verdienst liegt vielmehr vor allem darin, daß er mit seinen Schriften zum Begründer einer systematischen malerischen Perspektivenlehre geworden ist. Von ihm stammen jene genauen Anleitungen zur Konstruktion plastisch wirkender Scheinarchitekturen, Deckengemälde und Veduten, mit deren Hilfe fernerhin zahllose große und kleine Künstler in ganz Europa und sogar im fernen China jene für die Barockzeit so bezeichnende „Illusionistik“ betrieben haben.

Wieder fällt uns hier das typisch jesuitische Bestreben auf, Fähigkeiten, die bis dahin als das Vorrecht besonders begnadeter Menschen betrachtet worden waren, durch Formulierung von praktischen Leitsätzen lehrbar zu machen. Hatte einst Ignatius in seinen Exerzitien einen für jeden strebenden Menschen beschreitbaren Weg zur Vollkommenheit vorzuzeichnen gesucht, so bemühte sich jetzt Pater Pozzo auf seinem Gebiet, beflissenen Schülern eine Kunst zugänglich zu machen, die bis dahin nur in den Werkstätten großer Meister mit viel Talent hatte erlernt werden können.

Es ist ja schon charakteristisch genug, daß Pozzo sich gerade die Perspektive zum Gegenstand seiner Studien gewählt hatte, also jene Technik, mit deren Hilfe der Maler den größten Effekt auf den Beschauer erzielen kann. In einem feinen Satz hat Pozzo aber auch angedeutet, welchem Zweck dieses Mittel der Täuschung letzten Endes zu dienen habe. „Der Leser beliebe“, schreibt er in der Einleitung zu seinem Lehrbuch, „das Werk mit Freuden anzugreifen, und nehme sich den Vorsatz, die Linien seiner Handlungen stets nach den wahrhaftigen Augenpunkten, das ist nach der Ehre Gottes, zu ziehen.“

Die Gesellschaft Jesu hat sich durch ihre zahlreichen Bau- und Malaufträge, ebenso wie durch ihre freundschaftlichen Beziehungen zu vielen großen Meistern, eng mit dem Barockstil

verbündet und diesen allenthalben in den Dienst der Gegenreformation gestellt. Nach ihrer Absicht sollte die Menschheit auf der ganzen Welt durch prunkvolle Kirchen, lichtüberflutete Altäre, vergoldete Heiligenbilder, Statuen, Beichtstühle und durch zum Himmel emporweisende perspektivische Deckenmalereien stets von neuem aus der Sphäre alltäglicher Interessen gerissen und auf das Göttliche hingelenkt werden.

Schon die von dem großen Baukünstler Vignola entworfene und von dessen Schüler Jacomo della Porta vollendete Ordenskirche in Rom läßt deutlich erkennen, wie sehr der Barockstil den Wünschen der Jesuiten zu entsprechen vermochte. Während die Fassade noch keine allzu großen Abweichungen von den bis dahin gewohnten Kompositionen der Hochrenaissance aufweist und sich diesen gegenüber nur durch eine stärkere innere Bewegtheit der wuchtig gedrängten Baumassen auszeichnet, übt der Innenraum einen starken psychologischen Effekt aus: Die theatralische Lichtführung mit ihren scharfen Kontrasten zwischen den im Halbdunkel belassenen Seitenkapellen und der Lichtfülle, die sich aus der Kuppel auf den Hochaltar ergießt, zieht jeden Eintretenden fast körperlich gegen das Allerheiligste hin und scheint danach angetan, das Gemüt sogleich in eine begeisterte, glaubensfrohe Stimmung zu versetzen.

Die römische Jesuitenkirche ist dann unzählige Male als Vorbild für die Ordenskirchen in anderen Städten und Ländern benützt worden, und dieser häufig beobachtete Zusammenhang zwischen dem Auftreten der Jesuiten und der Errichtung von Gotteshäusern in einem ganz bestimmten Geschmack hat dahin geführt, daß man vielfach geradezu von einem „Jesuitenstil“ gesprochen hat.

Die Kunsthistoriker der Gesellschaft Jesu, unter ihnen besonders Pater Joseph Braun, haben jedoch nachgewiesen, daß ein solcher „Jesuitenstil“ in Wirklichkeit nie bestanden, daß der Orden vielmehr bei seinen Kirchenbauten immer jene Kunstformen herangezogen habe, die ihm in jedem Falle als die geeignetsten erschienen seien.

„Sosehr die Jesuiten“, schreibt Pater Braun, „in allen die Lehre, Riten und Rechte der Kirche betreffenden Fragen römisch, das heißt katholisch dachten, . . . in rein weltlichen Fragen — und so auch in der Kunst — haben sie durchaus dem Empfinden und den Anschauungen des Volkes Rechnung ge-

tragen, unter dem sie weilten und aus dem sie ja selbst hervorgegangen waren.“

Wirklich hat die Gesellschaft Jesu in solchen Gegenden, wo bei ihrem Auftreten die Gotik noch bodenständig war, insbesondere am Unterrhein und in Belgien, diese zunächst beibehalten. Am längsten hat sich der gotische Kirchenbau der Jesuiten in der Schweiz behauptet, wo noch zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts die Freiburger Kollegienkirche in diesem Stil errichtet worden ist.

Die nichtgotischen deutschen Jesuitenkirchen waren bis in die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts zumeist im Renaissancestil gehalten, so lange, bis der Barock sich in Deutschland allgemein durchgesetzt hatte. Jetzt freilich errichtete der Orden zahlreiche Barockkirchen, wie St. Michael in München oder die Kollegienkirchen von Regensburg, Dillingen, Konstanz, Innsbruck, Hall und Eichstätt.

Ähnlich wie in Deutschland begann in Belgien die Bautätigkeit des Ordens zunächst ebenfalls mit Arbeiten im gotischen Geschmack, bis dann, zuerst in der Dekoration und später auch in der Gesamtkomposition, Renaissance und Barock immer mehr das Übergewicht gewannen. Die Kirchen zu Tournai, Valenciennes, Mons, Gent, St. Omer und noch manche andere lassen den Übergang vom gotischen zu einem immer stärker hervortretenden Renaissance- und Barockcharakter deutlich verfolgen. Die Kollegienkirchen zu Brüssel, Brügge, Namur und Löwen hingegen stellen auch schon nach ihrer Anlage unverkennbare Nachahmungen römischer Vorbilder dar. Als die künstlerisch wertvollste Arbeit jesuitischer Baukunst in Belgien sei schließlich die Kirche zu Antwerpen mit ihrer schönen Barockfassade und ihrem ungewöhnlich reizvollen Turm genannt.

Auch in Spanien hat die Gesellschaft Jesu in der ersten Zeit ihrer Wirksamkeit noch einige gotische Kirchen errichtet, doch sind dort Renaissance und Barock rascher zur Vorherrschaft gelangt. Neben den Barockkirchen San Isidro zu Madrid, San Juan Bautista zu Toledo, der Kollegskirche zu Alcalá und der Kirche des Collegium regium zu Salamanca ist als besonders eigenartig das große „Collegio imperial“ zu Loyola hervorzuheben, ein gewaltiges Schulgebäude mit dazugehöriger Kirche in italienischem Hochbarock, das rings um das Geburtshaus des Ordensstifters errichtet worden ist.

Wenn also auch in kunsthistorischem Sinne die Existenz

eines besonderen „Jesuitenstils“ kaum behauptet werden kann, so spricht doch aus fast allen Bauwerken des Ordens und insbesondere aus der Art, wie diese Kirchen dekorativ ausgeschmückt worden sind, eine ganz bestimmte, einheitliche Gesinnung und Absicht. Dies hat Goethe deutlich gefühlt, als er in der „Italienischen Reise“ schrieb, die Jesuitenkirchen hätten „etwas Großes und Vollständiges in der Anlage“, das allen Menschen insgeheim Ehrfurcht einflöße.

„Als Dekoration“, heißt es dort weiter, „ist nun Gold, Silber, Metall, geschliffene Steine in solcher Pracht und Reichtum gehäuft, der die Bettler aller Stände blenden muß. Hie und da fehlt es auch nicht an etwas Abgeschmacktem, damit die Menschheit versöhnt und angezogen werde. Es ist dies überhaupt der Genius des katholischen äußeren Gottesdienstes; noch nie habe ich es aber mit so viel Verstand, Geschick und Konsequenz ausgeführt gesehen als bei den Jesuiten. Alles trifft darin überein, daß sie nicht, wie andere Ordensgeistliche, eine alte, abgestumpfte Andacht fortsetzten, sondern sie dem Geist der Zeit zuliebe durch Prunk und Pracht wieder aufstutzten . . .“

Der Aufstand der Schüler

Mochten die Patres aber auch noch so planmäßig vorgehen, ihre klügsten Astronomen, Physiker und Mathematiker in den Kampf schicken, in allen Städten Schulen errichten und ihren Zöglingen darin die beste Erziehung zuteil werden lassen; mochten sie auf ihren Theatern die packendsten Festspiele, die lustigsten Schwänke, die melodienreichsten Opern und die farbenprächtigsten Ballette mit Simultanbühnen, Versenkungen und Flugmaschinen aufführen; mochten sie allenthalben die schönsten Kirchen in gotischem und barockem Stil erbauen, sie von den größten Meistern der Zeit ausmalen und mit Statuen verzieren lassen — dies alles half doch nichts im Kampfe gegen den immer mächtiger sich emporreckenden und seiner Vollendung entgegenschreitenden Geist der neuen Zeit.

Vergebens hatten die guten Patres der Wißbegier des neuen Menschen manche Konzessionen gemacht, hatten ihm gestattet, sein Fernrohr auf diesen oder jenen harmlosen Stern zu richten, hatten ihn an manchen für den Glauben unwichtigen Dingen zweifeln lassen, ihn mit Komödien erheitert und ihm schöngeformte Statuen, farbenprächtige Gemälde und majestätische Kirchen vor die Augen gestellt; trotz aller Anstrengungen

konnten sie es doch nicht verhindern, daß die Entwicklung des europäischen Geistes unaufhaltsam jenem Stadium zuschritt, das gemeiniglich als „Zeitalter der Aufklärung“ bezeichnet wird.

Denn nachdem einmal Baco von Verulam, Descartes, Galilei und Newton das philosophische und naturwissenschaftliche Denken zu neuen Erkenntnissen hingeleitet hatten, mußte der Augenblick kommen, da man den Zweifel auch gegen die Dogmen der Kirche zu wenden begann und sich über den Menschen und sein Verhältnis zur Schöpfung sowohl als zum Schöpfer neue, von den Lehren des Christentums unabhängige Gedanken machte. Hatte schon Baco die Erweiterung der menschlichen Macht durch das Wissen als das alleinige Ziel der Naturforschung bezeichnet, so beschäftigte sich nach dem Auftreten Newtons dann besonders die englische Philosophie immer eindringlicher mit der Frage, wie die beobachteten Gesetzmäßigkeiten in der Natur zu erklären seien; die Antwort auf diese Frage aber lautete nun keineswegs mehr im Sinne der Kirche, die doch die gesamte Wohlordnung der Welt auf das Walten eines persönlichen Gottes zurückgeführt wissen wollte.

Immer häufiger wurde jetzt verkündet, daß es für die Wissenschaft nichts Übernatürlichen und Unerfaßbaren geben dürfe, daß vielmehr alle Erscheinungen aus natürlichen Ursachen erklärt werden könnten, zu deren voller Erkenntnis der Verstand ohne jede Hilfe einer Offenbarung befähigt sei.

Was die Jesuiten bei dieser Revolte gegen den Glauben besonders nachdenklich stimmen mußte, das war der seltsame Umstand, daß ihnen nun in der „Aufklärung“ gerade jene Grundsätze feindselig gegenübertraten, die sie selbst seit zwei Jahrhunderten immer wieder gegen Protestanten und Janse-nisten verfochten hatten. Schon Ignatius hatte oftmals darauf hingewiesen, daß die Religion zu ihrer Unterstützung auch der verstandesmäßigen Einsicht bedürfe; alle großen Kämpfe des Ordens gegen die Vertreter der „Gnadenlehre“ außerhalb und innerhalb der katholischen Kirche hatten dann stets die Verteidigung der Vernunft als einer „wertvollen Helferin des Glaubens“ zur Aufgabe gehabt.

Jetzt aber kehrte sich eben diese von den Jesuiten so eifrig beschützte Vernunft gegen die Kirche, statt ihr, im Sinne der mittelalterlichen Theologie, gleich einer „Magd“ zu dienen; nicht länger damit zufrieden, die Offenbarung mit tausend verstandesmäßigen Argumenten und „Gottesbeweisen“ zu

stützen und zu erhärten, emanzipierte sich die intellektuelle Erkenntnis nunmehr von jeder religiösen Vormundschaft und erhob in ihrer „Vermessenheit“ den Anspruch, den Glauben überhaupt ersetzen zu können.

Schon zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts hatten die Engländer Collins und Lyons die Notwendigkeit einer Offenbarung rundweg geleugnet und für die Vernunft völlige „Untrüglichkeit“ in Anspruch genommen. Nur wenig später trat dann auch der junge Voltaire mit seinen ersten gegen die Kirche gerichteten Schriften hervor, in denen er nachzuweisen suchte, daß die Offenbarungslehre der Bibel zahlreiche Widersprüche enthalte, vor dem Forum der Vernunft nicht bestehen könne und daher verworfen werden müsse.

Voltaire war freilich, ebenso wie sein geistiger Vorläufer Locke, bei aller Feindschaft gegen das dogmatische Christentum doch „Deist“ geblieben und hatte an der Überzeugung festgehalten, daß die Natur ohne die Annahme eines Gottes nicht gedacht werden könne. Erst die jüngeren Anhänger der „Aufklärung“ gingen noch einen Schritt weiter und setzten an die Stelle des „Deismus“ den „Atheismus“. Von der Gravitationslehre Newtons ausgehend, meinten diese Neuerer, sehr im Gegensatz zu den von Newton selbst gehegten Überzeugungen, daß die Bewegung der Materie nicht auf einen „göttlichen Beweger“ zurückzuführen sei, vielmehr der Materie selbst als Eigenschaft innewohne. So gelangte man nunmehr zu einer rein mechanistischen Deutung des Weltgetriebes, innerhalb derer für den Gottesbegriff überhaupt kein Platz mehr war.

La Mettrie ist es gewesen, der als erster „Aufklärer“ den Versuch unternommen hat, alle vermeintliche Geistigkeit auf bloße materielle Ursachen zurückzuführen; ihre umfassendste Formulierung aber hat diese materialistische Weltanschauung schließlich bei Diderot gefunden, der in seiner „Erklärung der Natur“ verkündete, die Materie allein existiere, neben ihr gebe es keinen Geist, noch könne vor dem Richterstuhl des Verstandes weiterhin der Glaube an einen über der Welt thronenden Schöpfer bestehen.

In der großen, von d'Alembert und Diderot redigierten „Enzyklopädie“ fand die „Aufklärung“ bald auch die Möglichkeit, ihrer neuen Lehre ein dauerndes Denkmal zu setzen. Es half nichts, daß die Jesuiten alle Mittel der polemischen Agitation gegen diese „Enzyklopädie“ aufboten, daß Pater

Berthier in seinem „Journal de Trévoux“ sie mit den schärfsten Ausdrücken verurteilte, daß Pater Chapelain vor dem König gegen sie predigte. Wohl ließ sich d'Alembert entmutigen und trat von der Redaktion zurück, aber dies hatte nur zur Folge, daß Diderot fortan seine materialistischen Überzeugungen noch schroffer zur Geltung bringen konnte. Mit Recht sah man allenthalben in der „Enzyklopädie“ die Kodifizierung einer Weltanschauung, die sich auf das entschiedenste von allen kirchlichen Überlieferungen losgesagt hatte, und gerade darum begrüßte man dieses Werk jetzt mit Begeisterung.

Denn der „Unglaube“ war mittlerweile zur neuesten gesellschaftlichen Mode geworden. Er fand seine Pflegestätten in den Salons der Madame de Tencin, des Fräuleins von Lespinasse, des Barons Holbach und des „Philosophen“ Helvetius, wo die „Enzyklopädisten“ mit den angesehensten Staatsmännern, Schriftstellern, Künstlern und ausländischen Besuchern verkehrten.

Als eines ihrer stärksten Argumente zugunsten der neuen, gegen die Offenbarungslehre gerichteten „Vernunftreligion“ benützte die „Aufklärung“ bald den Hinweis auf die vorbildliche Philosophie Chinas und insbesondere auf die Sittenlehre des Konfuzius. Wer aber hatte die Kenntnis von diesen chinesischen Anschauungen nach Europa gebracht, wenn nicht die Jesuiten?

Fortschrittlicher gesinnt als alle anderen katholischen Kleriker, hatten die Jesuitenmissionare mit ihrem empfänglichen, schmiegsamen Sinn sogleich erkannt, welche großen sittlichen Werte in der chinesischen Kultur beschlossen lägen. Schon gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts hatte Pater Couplet, aus China zurückgekehrt, allenthalben begeistert von den Sprüchen des Konfuzius erzählt, Pater da Costa hatte diesen chinesischen Denker geradezu als den „weisesten Lehrer“ der moralischen und politischen Philosophie bezeichnet, und bald darauf hatten die Jesuiten auch die erste Konfuziusübersetzung veröffentlicht, der sie rasch volkstümliche Ausgaben und Anthologien nachfolgen ließen. Im achtzehnten Jahrhundert verbreitete dann besonders das Werk des Paters Duhalde „Description de l'Empire Chinois“ die Kenntnis von chinesischen Sitten und Einrichtungen in so weite Kreise, daß damals das Wort geprägt werden konnte, China sei den Europäern besser vertraut als manche Provinz ihres heimatlichen Weltteils.



PREDIGTEN DES JESUITENGENERALS OLIVA
Stich von Lorenzo Bernini



FRANZ VON BORGIA AM STERBEBETT
DES MARQUIS DE LA CRUZ

Gemälde von Goya, Madrid

Freilich hatten die Jesuiten nicht voraussehen können, in welchem Maße gerade die „Aufklärung“ sich der chinesischen Vorbilder bedienen würde, um auf sie ihre ganz unkirchlichen Staats- und Soziallehren zu gründen. Die Jesuiten, schreibt Adolf Reichwein in seiner geistvollen Studie „China und Europa im achtzehnten Jahrhundert“, seien die Mittler zwischen der Aufklärung des alten China und jener des achtzehnten Jahrhunderts in Europa geworden; sie hätten „Voltaire und allen Enzyklopädisten selbst die Waffen zugetragen, die sich eines Tages gegen sie selbst kehren sollten.“

Denn wenn das Kulturideal der „Aufklärung“ darin bestand, alle menschlichen Beziehungen auf die Vernunft und auf eine aus vernünftigen Überlegungen hervorgegangene „bürgerliche Tugend“ zu gründen, so entsprach dies genau der Staatslehre des Konfuzius. „Man entdeckte mit Staunen“, bemerkt Reichwein, „daß bereits vor mehr als zweitausend Jahren in China Konfuzius dieselben Gedanken ähnlich gedacht, dieselben Kämpfe ähnlich gekämpft hatte; so wurde Konfuzius zum Schutzpatron der Aufklärung.“

Während seiner Studienzeit im Jesuitenkolleg Clermont hatte Voltaire die Patres viel von China erzählen hören, und als er dann seinen „Aufsatz über die Sitten“ verfaßte, eröffnete er seine Betrachtungen mit einem langen Kapitel über die chinesischen Einrichtungen. Er hat das boshafte Wort geprägt, statt christliche Missionare nach dem fernen Osten zu entsenden, möge man vielmehr die Chinesen um Missionare bitten, die in Europa das Licht der chinesischen Aufklärung verbreiten sollten. In ähnlichem Sinne schreibt auch Diderot, dem gleichfalls die Jesuiten die Bewunderung für Konfuzius eingeimpft hatten, China mache den „aufgeklärtesten Ländern Europas“ an Geist, Weisheit und Philosophie den Rang streitig.

Mochte es den Patres schon überaus unwillkommen sein, daß die von ihnen selbst hervorgerufene China-Begeisterung jetzt dazu benutzt wurde, die „Vernunftreligion“ des ostasiatischen Heidentums über den christlichen Glauben zu stellen, so mußte es sie noch peinlicher berühren, als die „Aufklärung“ nun auch daran ging, eine andere Lieblingstheorie des Jesuitenordens für ihre kirchenfeindlichen Zwecke umzugestalten. Es war dies die schon von den Scholastikern begründete und dann insbesondere von den Jesuiten Lainez, Mariana, Suarez und Bellarmin weiterentwickelte Lehre von der „Volkssouveränität“, die jetzt in der Schrift Rousseaus

über den „Staatsvertrag“ eine unerwartete Auferstehung feierte.

Den jesuitischen Staatsrechtslehrern hatte bei ihrer Verteidigung der Volkssouveränität und der Vertragstheorie freilich bloß die Absicht vorgeschwebt, die Überlegenheit der päpstlichen Autorität über die weltliche darzutun; zu diesem Zweck hatten sie in thomistischem Sinne nachzuweisen gesucht, daß der weltliche Herrscher seine Macht nur vom Volke, auf Grund einer Übertragung der „*potestas publica*“, erhalten haben könne. Dabei aber waren sie im Kampfe gegen den überhandnehmenden Absolutismus zu Sätzen gelangt, die ihrem Wortlaut nach einen sehr demokratischen Charakter trugen. „Sicherlich“, schreibt etwa Bellarmin, „zieht alle Welt eine Regierungsform vor, an der jeder einen Anteil hat, und eine solche Form ist auch die einzige, die wir vorschlagen möchten; denn nicht die Geburt, sondern die Befähigung des Menschen soll zählen.“

Geleitet von dem Bestreben, die Rechte des katholischen Volkes gegenüber einem ketzerischen Monarchen festzulegen, waren einzelne Jesuiten ja sogar so weit gegangen, daß sie dem Volk unter Umständen das Recht der Gehorsamsverweigerung und selbst des „Tyrannenmordes“ zugesprochen hatten; als völlig unerschütterlich und unantastbar sollte eben nur die Autorität der „von Gott eingesetzten“ katholischen Kirche und ihres Oberhauptes, des Papstes, angesehen werden.

Die „Aufklärung“ jedoch bildete diese Theorien in einem ganz anderen Sinne weiter: Rousseau läßt wohl, ähnlich wie die Scholastiker, den Staat durch einen Vertrag zwischen dem Volke und seinem Herrscher entstehen, aber er leitet daraus die gegen alle Machtansprüche der Kirche gerichtete Schlußfolgerung ab, daß jegliche Gewalt auf Erden eine rein menschliche, auf Übereinkunft gegründete Schöpfung darstelle, und daß es eine „göttliche Autorität“, wie der Papst sie sich zuschreibe, überhaupt nicht geben könne.

Hatte sich somit die „Aufklärung“ vieler von den Jesuiten vorgebildeten Ideen bedient, um auf ihnen eine revolutionäre, allem Kirchenglauben feindselig gegenüberstehende Weltanschauung aufzubauen, so waren überdies auch manche von den bedeutendsten Führern dieser Bewegung in den Schulen der Jesuiten aufgewachsen und hatten dort ihre erste geistige Ausbildung genossen.

Schon Descartes, dessen Lehre vom Zweifel als dem Fun-

dament aller Erkenntnis zur „Aufklärung“ hingeleitet hatte, war ein Zögling, ja ein Musterschüler des Jesuitenkollegs La Flèche gewesen. Und mit welcher Liebe und Sorgfalt hatten sich die Patres Olivet, Porée und Tournemine des jungen Voltaire angenommen, der mit zehn Jahren in das Kolleg Clermont eingetreten war, um dort sieben Jahre lang die Erziehung der Jesuiten zu genießen! Was konnte noch ferner von allem pädagogischen Eifer erhofft werden, wenn jener Voltaire, der nach seinem eigenen Geständnis bei den Patres „nur Schönes und Gutes erfahren“ hatte, dann mit dem Satz „Ecrasez l'infâme!“ zur Vernichtung der Kirche als der Trägerin des Aberglaubens und des Fanatismus aufforderte?

Freilich hat gerade Voltaire, trotz seiner vielen boshaften und gehässigen Angriffe gegen die Kirche, doch niemals den Schritt vom Spott zur Lästerung getan. Was er an der christlichen Religion aller Bekenntnisse geißelte, war allein deren Intoleranz, und sooft die Kirche die „Enzyklopädisten“ zu verfolgen gesucht hatte, war Voltaire ihr mit seinem „Ecrasez l'infâme!“ entgegengetreten. Als dann aber die „Aufklärung“ selbst mehr und mehr von starrer Unduldsamkeit beherrscht wurde, zögerte Voltaire nicht, auch seinen „freigeistigen“ Freunden die Gefolgschaft zu verweigern.

Aus der Konsequenz, mit der Voltaire für die Toleranz eingetreten ist, erklärt sich auch sein oft mißdeutetes Verhalten gegenüber den Jesuiten. In deren beständigem Bemühen, sich den Völkern und Zeiten anzupassen und einen Ausgleich zwischen den harten Forderungen der Kirche und den Fähigkeiten der schwachen Menschen zu finden, verspürte Voltaire einen Geist, der ihm nicht unsympathisch war, während er in der Glaubensstrenge der Jansenisten nichts weiter sah als einen verabscheuungswürdigen finsternen Fanatismus. Sein ganzes Leben hindurch unterhielt er freundschaftliche Beziehungen zu seinen ehemaligen Lehrern, besonders zu Pater Porée, und als er auf dem Schloß des Exkönigs Stanislaus von Polen zu Gast weilte, verkehrte er mit den Jesuiten aus der Umgebung des Königs in der ungezwungensten und herzlichsten Weise. Einen von ihnen, den Pater Adam, nahm er nach Ferney mit und behielt ihn dort dreizehn Jahre bei sich, vor allem darum, weil Pater Adam ein anpassungsfähiger Mensch und ein guter Schachpartner war.

Noch kurz vor seinem Tode trat Voltaire in den Freimaurerbund ein, wobei Benjamin Franklin ihn in den Kreis der

Brüder einführte; als er aber fühlte, daß es mit ihm zu Ende gehe, und als gerade im richtigen Augenblick der Jesuit Gaultier bei ihm erschien, empfing er diesen sogleich. „Ein braver Schafskopf“, bemerkte er, „aber ich kann ihn jetzt brauchen.“

An seinem Sterbetag ließ er Gaultier nochmals holen und erklärte ihm höflich: „Wenn es Ihnen gefällig ist, erledigen wir das kleine Geschäft auf der Stelle.“ Er legte dem freudig überraschten Jesuiten die Beichte ab und schrieb ein letztes Bekenntnis, in welchem es hieß, er wolle in der katholischen Kirche sterben, in der er geboren worden sei, vertrauend, daß die göttliche Barmherzigkeit ihm seine Sünden vergeben werde.

Bedeutend schwerer hatten es die Patres mit ihren übrigen ehemaligen Zöglingen, die jetzt an der Spitze der „Aufklärung“ standen, insbesondere aber mit jenem Denis Diderot, der einst als achtjähriger Knabe in das Kolleg von Langres eingetreten war und sogar die Tonsur genommen hatte. Denn Diderot war jetzt zu einem unerbittlichen und fanatischen Atheisten geworden und wendete sich sogar mit Heftigkeit gegen alle christlichen Tugendbegriffe, die er als sinnlos bezeichnete und denen er die einzige Tugend der „Humanität“ gegenüberstellte. Auf diese, lehrte er, komme alles an, „zur höheren Ehre der Humanität“ müsse alles getan werden, und in ihrem Dienst heilige der Zweck die Mittel: was dem irdischen Wohl der Menschheit nütze, sei gut, was ihr schade, schlecht.

Für die feindseligen Gefühle, welche Diderot gegen seine ehemaligen Lehrer gehegt hat, ist der von ihm selbst verfaßte Aufsatz „Jesuiten“ in der „Enzyklopädie“ sehr bezeichnend. Ohne irgendwelche kritische Prüfung wiederholt Diderot hier fast alle Vorwürfe, die jemals gegen die Patres der Gesellschaft Jesu erhoben worden sind, und er bezichtigt sie von neuem einer verderblichen Moral, des Fürstenmordes und der Anzettlung zahlreicher politischer Unruhen.

„Ich schreibe dies weder aus Haß noch aus Rache gegen die Jesuiten“, bemerkt er am Schluß des Aufsatzes, „mein Zweck ist es lediglich, die Regierung, welche den Orden aufgehoben, die Obrigkeit, welche ihn verurteilt hat, zu rechtfertigen...“

Aber nicht nur das philosophische und wissenschaftliche Denken der neuen Generation war nunmehr der jesuitischen Leitung völlig entglitten; als vergebens erwiesen sich jetzt auch

alle Bemühungen der Patres, durch ihr Schultheater den dramatischen Trieb ihrer Eleven in Schranken zu halten. Wohl hatten sich Dichter wie Calderon und Corneille als folgsame Schüler der Jesuiten erwiesen und suchten auch fernerhin in ihrem Werk der „höheren Ehre Gottes“ zu dienen. Der Jesuitenzögling Molière aber, der um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts das Kolleg Clermont besucht und dort zuerst die Komödien des Plautus und Terenz kennengelernt hatte, wurde später zu jenem Dichter, der in seinen Lustspielen unermüdlich über die von den Jesuiten so hochgehaltene Scholastik spöttelte. Und wenn Molière auch, sogar nach dem Erscheinen seines „Tartuffe“, mit einigen Jesuiten wie den Patres Rapin und Vavas seur freundschaftliche persönliche Beziehungen unterhielt, so war doch die Wirkung seiner Werke für das Ansehen der Kirche in höchstem Grade von Nachteil.

In nicht geringerem Maße mußten die Jesuiten sich auch durch die dramatischen Schöpfungen ihrer ehemaligen Schüler Voltaire und Diderot enttäuscht fühlen, und zuletzt trat gar ein Exjesuit als Verfasser von ganz leichtfertigen Gesellschaftskomödien auf. Es war Louis Gresset, dessen „Méchant“ zum erstenmal den geistvollen, zynischen, über alles spottenden Gesellschaftsmenschen der neuen Zeit in meisterhaft lebendigen Szenen auf die Bühne stellte.

Eine natürliche Folge der „Aufklärung“ war es auch, daß dem Orden alsbald die Leitung des Schulwesens entrissen wurde; damit fand ein Prozeß seinen vorläufigen Abschluß, der schon im siebzehnten Jahrhundert von dem Wirken des mährischen Schulreformators Johann Amos Comenius seinen Ausgang genommen hatte. In seiner nach dem Muster eines jesuitischen Lehrbuches verfaßten „Janua linguarum reserata“ hatte Comenius in den dreißiger Jahren des siebzehnten Jahrhunderts zum erstenmal versucht, Sprachunterricht mit Sachunterricht zu verbinden, indem er die Kinder lehrte, zugleich mit den Worten auch die Bedeutung der Elemente, Gestirne, Tiere, Körperteile, Künste und Gewerbe zu erfassen. Der Unterricht solle sich, so forderte Comenius, auf die eigene Anschauung und auf das selbständige Denken des Lernenden gründen, nicht aber auf ein geistloses Memorieren des Stoffes; der Schüler müsse vor allem in den Stand gesetzt werden, selbst ursächliche Verbindungen zwischen den aufgenommenen Lernelementen herzustellen. Mit noch größerem Erfolge suchte Comenius seine Ideen in dem „Orbis pictus“ zu verbreiten, der

im Jahre 1658 erschien und alsbald zu großer Volkstümlichkeit gelangte.

Von da ab war die Forderung nach einer größeren Berücksichtigung der Realien im Schulunterricht nicht mehr verstummt, bis dann zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts dieser neuen Richtung in der Person des großen englischen Philosophen Locke ein zweiter wichtiger Kämpfer erwachsen war.

Zuletzt konnten sich sogar die katholischen Höfe und Regierungen nicht länger der Erkenntnis von der Rückständigkeit der bis dahin geübten Unterrichtsmethoden verschließen. Maria Theresia, deren Zustimmung zu den jesuitenfeindlichen Plänen der Bourbonen späterhin dem Orden den Todesstoß versetzen sollte, genehmigte bereits im Jahre 1752 einen von ihrer Regierung ausgearbeiteten reformierten Studienplan, welcher den „geistigen Jesuitismus“ an der Wurzel angriff; wurde darin doch den Jesuiten vorgeschrieben, sie müßten fernerhin von vielen wichtigen Regeln der „Ratio Studiorum“ abweichen. „Keine Lehre“, hieß es in dieser Regierungsverordnung, „wird hinführo auf die bloße Auctorität des Aristoteles oder eines anderen Auctoris gegründet werden. Jener Mißbrauch wird hinführo gänzlich eingestellt werden, da sich manche Professores dahin bestreben, alle ihre natürlichen Lehren auf eine gezwungene Art mit der Auctorität des Aristoteles ins Einvernehmen zu bringen . . .“

In Frankreich wurde das jesuitische Erziehungssystem gerade in dem Augenblick, als die Patres des Landes verwiesen werden sollten, von den Männern der „Aufklärung“ auf das schärfste gebrandmarkt. Jetzt veröffentlichte La Chalotais seinen „Essay über die nationale Erziehung“, den d'Alembert freudig als „das erste philosophische Werk gegen dieses Gesindel“ begrüßte. Mit oratorischem Erstaunen fragt La Chalotais in dieser Streitschrift, wie denn die zivilisierte Menschheit bisher ihre Jugend einer Schar von Mönchen habe ausliefern können, obgleich diese doch als Ehelose niemals imstande sein könnten, ein wirklich ersprießliches Erziehungswerk zu leisten. Mit verbrecherischer Blindheit, meint er, habe man die Heranbildung französischer Patrioten Männern überlassen, die mit Leib und Seele einer landesfremden Macht verfallen seien. Nun aber müsse in alledem ein gründlicher Wandel geschaffen, das Lateinische durch die Muttersprache, die „scholastische Haarspalterei“ der Jesuiten durch die „Klarheit cartesianischen Geistes“ ersetzt werden. Noch weit größere Wirkungen, als

das Pamphlet von La Chalotais sie zeitigte, gingen jedoch alsbald von Rousseaus „Emile“ aus, von jenem berühmtesten aller Erziehungsbücher, das im Jahre 1762, unmittelbar vor der Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich, erschien.

Freimaurer und Jesuiten

Mittlerweile hatten alle jene Strömungen, die sich gegen den Katholizismus, die Gesellschaft Jesu und deren Erziehungsmethoden richteten, in dem zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts in England entstandenen Freimaurerbund eine über die ganze Erde verbreitete und alle Schichten der Gesellschaft umfassende Organisation gefunden, und es konnte nicht ausbleiben, daß zwischen dieser Vereinigung und den Jesuiten, der „leichten Reiterei des Papstes“, sogleich ein erbitterter Kampf entbrannte.

Ihren Bräuchen nach aus den mittelalterlichen „Bauhütten“ hervorgegangen, stand die „Honorable Society and Fraternity of Freemasons“ schon in ihren Anfängen ganz unter dem geistigen Einfluß des englischen „Deismus“, wie er von Locke, Shaftesbury und Toland geschaffen worden war; auf der Suche nach einer „natürlichen Religion“, die ihre Wahrheit bloß aus der menschlichen Vernunft ziehen sollte, waren die Freimaurer grundsätzliche Gegner jedes kirchlichen Dogmatismus, und wenn sie auch das Prinzip eines höchsten Wesens anerkannten, so wollten sie doch von irgendwelchen dogmatischen Lehren über die Beschaffenheit dieses höchsten Wesens nichts wissen. Innerhalb ihres Bundes sollte jedes Mitglied das Recht haben, sich seine eigenen Anschauungen über Gott zu bilden, ein Toleranzprinzip, das mit der unbeugsamen Eindeutigkeit, mit der die katholische Kirche an der Offenbarung in ihrem wörtlichsten Sinn festhielt, in schroffem Widerspruch stand.

Auch die Sittenlehre der Freimaurer war, ganz gemäß den Prinzipien der „Aufklärung“, lediglich auf menschliche Voraussetzungen und Ziele gegründet; die Tugend sollte allein nach den natürlichen Eigenschaften des Menschen beurteilt werden, nicht aber nach den Gesichtspunkten der „Erbsünde“ und der „Gnade“; das sittliche Ziel des Freimaurers bestand nicht in der Erreichung der himmlischen Glückseligkeit, sondern in der möglichsten Vervollkommnung des Menschen und seiner Mitwelt während des irdischen Daseins.

Die römische Kurie hatte alsbald die Gefahr erkannt, die

ihr durch diese gleichfalls auf eine überstaatliche und über-nationale Universalität abzielende „humanitäre Gegenkirche“ drohte, deren Ziel die Ersetzung des Katholizismus durch einen „Tempel der Humanität“ bildete. Ebenso wußte auch der Freimaurerbund, welche Feindseligkeit der Katholizismus gegen ihn hegte, und insbesondere in den Jesuiten sahen die Bundesbrüder die „geschworenen Feinde der Freimaurerei“, die „schlimmsten Widersacher der Toleranz“ und die „ärgsten Verderber der Freiheit“.

Bald entwickelte sich neben der Freimaurerei noch ein verwandter Bund, der Illuminatenorden, der von allem Anfang als Kampforganisation gegen die Jesuiten gedacht war. Sein Begründer Weishaupt, ein Ingolstädter Professor, haßte die Jesuiten aus ganzem Herzen und schuf seinen Illuminatenbund mit der ausgesprochenen Absicht, „sich der nämlichen Mittel zum Guten zu bedienen, welche der Jesuitenorden zu bösen Zwecken anwendet“; diese Mittel bestanden vor allem in der Einführung einer an die Konstitutionen Loyolas gemahnenden Pflicht zum unbedingten Gehorsam, einer weitgehenden gegenseitigen Überwachung der Ordensmitglieder sowie in einer Art Ohrenbeichte, die jeder Untergebene seinem Vorgesetzten abzulegen hatte.

Der bayrische Hofbeichtvater Franck überredete aber den Kurfürsten Karl Theodor unschwer zu einem Verbot dieser Geheimgesellschaft, die bald darauf gänzlich unterdrückt wurde. Schon damals tauchte die Behauptung auf, die Jesuiten hätten das Gedeihen des Illuminatenordens dadurch verhindert, daß sie einige ihrer Vertrauensleute in die Bruderschaft eingeschmuggelt hätten; diese seien dann mit Erfolg bestrebt gewesen, die Jünger Weishaupts zu verwirren, sie von ihren ursprünglichen festen Grundsätzen abzubringen und dadurch den Untergang des ganzen Bundes herbeizuführen.

Ähnliche Behauptungen sind in der Folgezeit auch immer wieder über das Verhältnis zwischen Jesuiten und Freimaurern aufgestellt worden: Sooft sich innerhalb der Logen krasse Mißstände ergaben, tauchte alsbald bei maurerischen Historikern der Verdacht auf, ob nicht die schlaunen Jesuiten wieder einmal ihre Sendlinge in den Bund geschmuggelt und diesen in tückischer Weise korrumpiert hätten.

Ein solcher Verdacht ist sogar schon mit den ersten Anfängen des englischen Logenwesens verknüpft worden. Man suchte den auffallenden Umstand, daß sich in den frühesten

Mitgliederlisten die Namen mehrerer „jakobitischer“ Parteigänger fanden, mit der Annahme zu erklären, als hätten die Jesuiten den Versuch gemacht, die Freimaurerorganisation für die Restauration der katholischen Stuarts zu mißbrauchen. Auch als im Jahre 1737 Michael Ramsay die sogenannten „höheren Grade“ in die Freimaurerei einführte, wurde dies bald als eine jesuitische Intrige angesehen; Ramsay, meinten viele Freimaurer, sei von den Jesuiten bestochen gewesen und habe die Aufgabe übernommen, in die Maurerei einen katholisch-hierarchischen Geist hineinzutragen. Noch im Jahre 1902 schrieb der maurerische Historiker J. G. Findel, es sei den Jesuiten gelungen, überall auf dem ganzen Erdenrund in dem Freimaurerbund durch Fälschung von Ritualen und Einführung von Hochgraden Streit und Verwirrung zu stiften.

Viele von diesen Behauptungen haben sich freilich bei näherer Prüfung bloß als Folgen einer unverkennbaren „Jesuitenangst“ erwiesen. Bereits Ignaz Aurelius Feßler, der große Reformator des Bundes, hat sich über diese „Jesuitenriechei“ lustig gemacht, indem er bemerkte, ein direkter oder indirekter Einfluß des Jesuitenordens auf die Maurerei sei „weder erweislich noch wahrscheinlich“. Immerhin sind alle diese Verdächtigungen doch bezeichnend genug für den tödlichen Haß, der zwischen den Maurern und den Jesuiten seit dem achtzehnten Jahrhundert geherrscht hat.

Trotz aller Feindseligkeit der Kirche, die sich vor allem in den päpstlichen Verdammungsbullen „In eminenti“ und „Providas“ äußerte, behauptete sich die Freimaurerei jedoch weiter und ging bald ein ebenso inniges wie wirksames Bündnis mit der „Aufklärung“ ein. Deren Führer Montesquieu, d'Alembert, Diderot, La Mettrie, Helvetius, La Chalotais, und kurz vor seinem Tode auch Voltaire, waren Mitglieder der Pariser Loge „Zu den neun Schwestern“, und die Schriften dieser Männer, ebenso wie die Lehren Rousseaus, waren jedem Logenbruder jener Tage vollkommen geläufig. Das Zustandekommen der großen „Enzyklopädie“ war zum erheblichen Teil der Anregung und Unterstützung der Pariser Großloge zu verdanken.

Von nun an lieferte einerseits die „Aufklärung“ dem Maurertum die geistigen Waffen gegen die Kirche und gegen die Jesuiten, während andererseits wieder die Freimaurerei den Männern der „Aufklärung“ ihre mächtige, über die ganze Welt verbreitete Organisation zur Verfügung stellte. Dadurch erst erhielten diese einen wahrhaft bedeutenden politischen Ein-

fluß, denn in jenen Tagen gehörten den Freimaurerlogen auch die mächtigsten Staatsmänner Europas an.

Forderte etwa der „Bruder“ La Chalotais in seinen Schriften die Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich, so sorgte der „Bruder“ Choiseul mit seinen Berichten an den König dafür, daß diese Maßregel auch wirklich durchgeführt wurde. Und parallel mit dem geistigen Kampf der „Aufklärung“, der auf die völlige Vernichtung der Gesellschaft Jesu abzielte, gingen auch die Edikte, Gewaltmaßregeln und Ratschläge der „Brüder“ Pombal, Aranda, du Tillot, Kaunitz und van Swieten, durch welche dafür gesorgt wurde, daß nicht bloß der jesuitische Geist, sondern auch der Orden selbst in Portugal, Spanien, Parma und zuletzt sogar in Österreich ausgerottet wurde. Mit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, die Clemens der Vierzehnte unter dem Druck „aufgeklärter Despoten“ vollziehen mußte, hatten „Aufklärung“ und Freimaurerei in engem Bündnis den Sieg über ihren verhaßtesten Gegner errungen.

Die Wiederkunft im Geiste

Sowenig aber die Patres während der Geltungsdauer des Breves „Dominus ac Redemptor“ ihre politische Aktivität gänzlich eingestellt hatten, sowenig verzichteten sie in den Jahren 1773 bis 1814 auf eine Fortsetzung ihrer geistigen Wirksamkeit. Auch während dieser Epoche traten sie den neuen Strömungen mit gelehrten Schriften und mit Pamphleten entgegen, erhielten sie als Weltgeistliche einen Teil ihrer Lehranstalten aufrecht und suchten sie unter den schwierigsten Verhältnissen, der meisten Hilfsmittel entblößt, ihr wissenschaftliches Werk dennoch weiterzuführen.

Gerade in jener Zeit schuf der ehemalige Jesuit und nunmehrige Erzbischof von Baltimore, John Carroll, die Universität Georgetown bei Washington, deren Leitung dann nach der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu dieser übergeben wurde, und die fortan zu einer der wichtigsten Stätten jesuitischer Forschertätigkeit werden sollte. Bald entstanden auch zahlreiche andere Institute der Jesuiten, denn der Orden, der jetzt überall bestrebt war, seine politischen Positionen wieder zurückzugewinnen, verteilte nun auch von neuem seine wissenschaftlichen Wachtposten über die ganze Welt.

Allenthalben waren jetzt wieder Väter der Gesellschaft Jesu als Astronomen, Physiker, Biologen, Philosophen, Pädagogen, Historiker, Literaturforscher, Moralisten, Wirtschaftstheoretiker

und Staatsrechtslehrer tätig, damit jener für das katholische Denken so gefährlichen Richtung, die, aus der „Vernunftreligion“ und dem Materialismus der Aufklärungszeit hervorgegangen, auch in das neunzehnte Jahrhundert hinüberwirkte, auf allen Gebieten sofort mit fachkundiger Energie entgegen gearbeitet werden könne.

Denn wo immer der neue Geist sich jetzt auch äußern mochte, fast stets richtete er sich in irgendwelcher Weise gegen den Kirchenglauben. Der Rationalismus des neunzehnten Jahrhunderts vermeinte nicht minder als jener des achtzehnten mit der Vernunft allein auskommen zu können und der Religion nicht zu bedürfen; die materialistische Entwicklungstheorie Darwins und seiner Nachfolger leugnete jedes ordnende und formende Prinzip in der Natur und lehrte überdies, der Mensch sei nicht das „Ebenbild Gottes“ und von allen übrigen lebendigen Wesen nicht grundsätzlich verschieden, er sei vielmehr in organischer Entwicklung aus der Tierwelt hervorgegangen; sogleich wurde hieraus auch die Nutzenanwendung auf die Moral gezogen, daß die menschlichen Sitten bloß durch Anpassung der sozialen Säugetiere an ihre natürlichen Existenzbedingungen entstanden seien und demnach mit „göttlichen Geboten“ nicht das mindeste zu tun hätten.

Die Gesellschaft Jesu hatte es sich sogleich nach ihrer Wiedereinsetzung zur Aufgabe gemacht, diese materialistischen Anschauungen mit aller Energie zu bekämpfen, und auch hier ist es ihnen des öfteren noch gelungen, so wie in früheren Zeiten einzelne Erfolge zu erzielen, Stützpunkte der scholastischen Philosophie, die unter dem Ansturm der neuen Erkenntnisse schon einmal hatten aufgegeben werden müssen, im Triumph wieder zu beziehen; über vereinzelt Festungen des neuen Geistes konnte an Stelle der „Fahne Satans“ wieder die „Fahne Christi“ aufgezogen werden. Dann und wann kam es wohl auch zu einer diplomatischen Verständigung mit den Gegnern, zu einer friedlichen Grenzregulierung zwischen Glauben und Wissen. Dennoch aber erwies sich von den Positionen des modernen Denkens eine ganze Anzahl als uneinnehmbar, und so dauert der heftige Kampf noch in unseren Tagen an.

Insbesondere mußte den jesuitischen Streitern für den Katholizismus die Eroberung der Naturwissenschaften als notwendig erscheinen. Wenn in früheren Zeiten die Kirche noch geglaubt hatte, den empirischen Methoden der Forschung feindselig entgentreten, deren Resultate bekämpfen, ver-

bieten oder wenigstens in ihrem Anwendungsbereich beschränken zu können, so wäre ein solches Vorgehen im neunzehnten Jahrhundert nicht mehr möglich gewesen. Nachdem die Jesuiten nunmehr erkannt hatten, daß gegen die Empirie nicht länger anzukämpfen sei, änderten sie ihre Taktik und suchten jetzt die exakte Wissenschaft in den Dienst des Glaubens zu stellen.

Waren die Ergebnisse der Naturforschung von der weltlichen Wissenschaft vorwiegend dazu benützt worden, materialistische und atheistische Thesen zu erhärten, so galt es jetzt, dem Feinde die Waffe zu entwenden und gerade aus der Empirie Beweise für die Existenz Gottes und für die Wahrheit der Offenbarung abzuleiten. Und ähnlich wie einst Thomas von Aquin die heidnische Erkenntnislehre des Stagiriten mit dem Christentum zusammengeschmolzen hatte, so suchten die Jesuiten jetzt die exakte Naturforschung zu einem tragenden Pfeiler des Dogmenglaubens auszugestalten, damit dieser auch noch weiteren Jahrhunderten unversehrt standhalte. Bei diesem Bemühen stellte sich dem Orden eine ganze Anzahl bedeutender Gelehrter zur Verfügung, die alle Eignung für ein erfolgreiches wissenschaftliches Arbeiten „zur höheren Ehre Gottes“ in sich trugen.

In einem nicht unwichtigen Punkte kam den Jesuiten im neunzehnten Jahrhundert auch jener Wandel zugute, der sich inzwischen in der offiziellen Haltung des Papsttums gegenüber dem veränderten Weltbild der Neuzeit durchgesetzt hatte. Denn wenige Jahre nach der Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu hatte die römische Kurie sich doch endlich dazu entschlossen, jenen „unverzeihlichen Irrtum“ gutzumachen, den sie durch die Verurteilung des kopernikanischen Systems begangen hatte.

Während noch bis zum Jahre 1822 die Indexzensur streng darauf gesehen hatte, daß das heliozentrische System von katholischen Autoren nicht anders als in hypothetischer Weise behandelt werden dürfe, beschlossen die Kardinäle der Inquisition nunmehr, fernerhin auch Werke zu gestatten, „in welchen von der Beweglichkeit der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne gemäß der allgemeinen Ansicht der modernen Astronomen gehandelt werde“.

Mit diesem Beschluß war endlich jene Schranke gefallen, die bis dahin jede astronomische Forschertätigkeit katholischer Geistlicher schwer behindert hatte. Nun konnten auch

die Patres der neuerstandenen Gesellschaft Jesu ihre Teleskope unbekümmert auf den Himmel richten, und bald wurden insbesondere auf der Sternwarte von Georgetown bedeutende Entdeckungen gemacht. Dort wirkte jetzt Pater Franz von Vico, dem die Astronomie die Kenntnis mehrerer Kometen, der beiden nächsten Saturn-Satelliten sowie zahlreicher neuer Sterne verdankt, und dort arbeitete einige Zeit hindurch auch Pater Angelo Secchi, der hervorragendste und berühmteste jesuitische Himmelsforscher des neunzehnten Jahrhunderts.

Durch seine Studien über die Topographie des Mondes und dessen Ringgebirge, durch die von ihm ersonnenen neuen Methoden zur spektrographischen Untersuchung der Fixsterne und durch seine Beiträge über die Nebelflecke ist Secchi zu einem der Begründer der modernen Astronomie geworden, und seine wichtigen magnetischen, meteorologischen und thermischen Untersuchungen haben die kosmische Physik in hohem Maße bereichert. Alle diese Arbeiten Secchis aber sollten letzten Endes keinem anderen Zweck dienen, als der Ableitung von Gottesbeweisen aus der empirischen Wissenschaft.

Dies läßt sich am deutlichsten an seinem Werk „Die Einheit der Naturkräfte“ erkennen, in welchem Secchi die Prinzipien der modernen Wärmelehre, der Thermodynamik, der kinetischen Gastheorie, der Optik und der Elektrizität, in vorbildlich schöner Weise darzustellen weiß. Denn in einem Schlußwort sucht Secchi die Ergebnisse der Naturforschung dem Gottesglauben unterzuordnen und zu zeigen, wie alle Wissenschaft letzten Endes zur Erkenntnis des göttlichen Prinzips hinleite. Die erforschbaren Kräfte und Vorgänge auf dem Kosmos, meint er, bildeten doch immer nur das „erste Material“, aus dem das große Werk der Schöpfung geformt sei. „Die Auffindung von Prinzipien und die Erkenntnis der nächsten Ursachen für die Erscheinungen erlassen uns nicht die Anerkennung der Existenz jener ersten Ursache, von deren Willen allein die erste Feststellung der Tätigkeiten nach Intensität und Richtung abhängt . . . Wenn sich die Geschicklichkeit eines Künstlers um so glänzender offenbart, je einfacher das Tätigkeitsprinzip ist, das er anwendet, und je weniger die Hand wieder einzugreifen braucht, welche dieses Prinzip eingeführt hat, so gilt dies in höchstem Grade von dem Werk des ewigen Künstlers . . .“

Während Pater Secchi es unternommen hatte, die Astronomie und Physik wieder in den mächtigen Ideenbau der

Kirche einzugliedern, bemüht sich Pater Erich Wasmann, daselbe mit der Biologie zu tun. Der schweren Bedrohung des katholischen Glaubens durch die biologischen Theorien des neunzehnten Jahrhunderts sucht Wasmann auf Grund jener von ihm betriebenen entomologischen und tierpsychologischen Studien entgegenzutreten, über die selbst Wasmanns grundsätzlicher Gegner A. Forel geschrieben hat, sie seien in ihrer Genialität „in neuerer Zeit zu einem der anziehendsten und wunderbarsten Kapitel der Tierpsychologie geworden“.

Aus der Insektenkunde, zu deren Durchdringung er so viel beigetragen hat, trachtet Wasmann vor allem nachzuweisen, daß die Veränderlichkeit der organischen Formen nicht durch den Zufall oder durch den von der Schule Darwins herangezogenen „Kampf ums Dasein“ hervorgebracht worden sein könne, und daß die ästhetischen Gesetze, die in den Formen und Farben der Insektenwelt zutage treten, durch eine rein mechanische Naturauffassung unmöglich zu erklären seien, ja mit dieser geradezu im Widerspruch stünden.

„Dem Philosophen und dem Theologen“, schreibt er einmal, „ist es nicht verwehrt, aus dem Gebiete des entomologischen Wissens Schlüsse höherer Art zu ziehen . . . Er kann aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die im Instinktleben der Insekten in so wunderbar hohem Grade sich kundgibt, auf das Dasein eines unendlich weisen Schöpfers schließen. Aus der paläontologischen Insektenkunde kann er endlich nachweisen, daß von dieser Seite kein begründeter Einwurf gegen den biblischen Schöpfungsbericht erhoben werden könne . . .“

Auch wenn Wasmann es unternimmt, streng wissenschaftlich zu untersuchen, wie die ersten Organismen entstanden seien, kommt er zuletzt zu dem Resultat, es müsse „eine außerweltliche Ursache“ gewesen sein, welche aus der Materie die ersten Organismen hervorgebracht habe. „Diese außerweltliche, trotz ihrer Allgegenwart in der Welt von dieser substantiell verschiedene, intelligente Ursache ist eben der persönliche Schöpfer.“

Die Spuren göttlicher Vollkommenheit in der kreatürlichen Welt sind für Wasmann gleichsam „Schriftzüge“, die ein Zeugnis für Gottes Herrlichkeit ablegen, und insbesondere sieht der jesuitische Forscher in dem vielfachen Auftreten des „Goldenen Schnittes“ bei Pflanzen und Tieren einen solchen Gottesbeweis. Schon Kepler hatte ja bereits den Gedanken ausgesprochen, daß der Goldene Schnitt, also jene berühmte har-

monische Proportion, in welcher der kürzere Abschnitt einer Strecke sich zum längeren verhält wie der längere zur ganzen, unter den morphologischen Gesetzmäßigkeiten der Pflanzenwelt eine nicht unwichtige Rolle zu spielen scheine. Pater Wasmann hat nun durch zahlreiche Messungen festgestellt, daß auch in der Morphologie der Insekten die Sectio Aurea in dem Verhältnis der Körperabschnitte ebenso wie in den Proportionen von Breite und Länge vielfach nachzuweisen sei.

Von der naturphilosophischen Bedeutung solcher Beobachtungen meint nun Wasmann, diese müßten „jeden tiefer denkenden Geist zu der Einsicht führen, daß ohne die Annahme eines ästhetisch-idealen Zweckes keine befriedigende letzte Erklärung für das Vorhandensein der tatsächlichen morphologisch-mathematischen Gesetzmäßigkeiten sich finden lasse.“

Die besondere Auszeichnung des Goldenen Schnittes liege ja eben darin, daß die auf ihm beruhende Teilung stets von der „Idee des Ganzen“ beherrscht werde, insofern, als das wechselseitige Größenverhältnis der Teile durch die Größe des Ganzen bedingt sei. Dadurch aber entspreche der Goldene Schnitt in gewissem Sinne der „Forma substantialis“ der Scholastik, denn ebenso wie diese „Wesensform“ die Idee der Einheit im substantiellen Sein der Objektswelt zum Ausdruck bringe, so stelle das Verhältnis des Goldenen Schnittes die Idee der Einheit in der morphologischen Gliederung der Organismen dar. Wenn also der Goldene Schnitt in der Natur gesetzmäßig auftrete, so könne dies nur dem Walten eines „künstlerischen Geistes“ zugeschrieben werden, „welcher jenes Verhältnis als den vollkommensten Ausdruck der Einheit in der Mannigfaltigkeit erkannte und es gerade deshalb in den Werken der Natur zum Ausdruck brachte“.

Wasmann beendet seine Ausführungen über das Auftreten der Sectio Aurea bei den Käfern mit einem für den Geist jesuitischer Forschung überaus bezeichnenden Satz: „Die Erscheinungsformen des Goldenen Schnittes gestalten sich demnach zu einer allseitigen und herrlichen Bestätigung der christlich-idealen Naturauffassung; die Gesetze der materiellen und der geistigen Schöpfung verbinden sich zu einer wunderbar klangvollen Harmonie, die das Lob ihres Schöpfers verkündet, denn sie ist nur ein zeitlicher Widerhall jener unwandelbaren Gesetze der Wahrheit und Schönheit, die von Ewigkeit im Geiste Gottes ruhen.“

Kant und die Neoscholastik

Zwar haben selbst die Gegner dem von diesen jesuitischen Forschern geleisteten Werk ihre Anerkennung nicht versagen können, doch war damit noch keineswegs ein endgültiger Sieg über das glaubensfeindliche Denken der neuesten Zeit errungen. Denn während die Patres noch eifrig bemüht waren, mit ihren astronomischen, physikalischen und biologischen Arbeiten den Materialismus zu bekämpfen, war dieser von der geistigen Entwicklung der Zeit schon überholt worden, und der Glaube an die Allmacht der Vernunft war ganz anderen Anschauungen gewichen. Jene Bewegung, die einst stolz verkündet hatte, alles lasse sich mittels der natürlichen Vernunft und durch materialistische Gesetze erklären, war inzwischen zu einer philosophisch belanglosen Vereinsmeierei herabgesunken, und so waren auch die Erfolge, welche die gelehrten jesuitischen Naturforscher jetzt noch gegen diese materialistischen Feinde errangen, lediglich „Siege“ gegen eine Schar bramarbasierender Veteranen. Über solche Kämpfe, bei denen die eine Partei zu beweisen suchte, es gebe einen Gott, und die andere dies zu widerlegen bemüht war, hatte schon Immanuel Kant um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts das Urteil gefällt: „Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe.“

Denn in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ hatte Kant gelehrt, alle menschliche Erkenntnis sei auf die Erscheinungen der Dinge beschränkt, soweit sie uns durch die Erfahrung zugänglich seien; jeder Versuch, über diese Grenzen hinaus irgendwelche positiven oder negativen Aussagen zu machen, Transzendentes zu erfassen oder darüber vernunftgemäße Erwägungen anzustellen, müsse notwendig zu „leeren und unbeweisbaren Spekulationen“ führen. „Gegenstände der Sinne“, schreibt Kant einmal, „können wir nie anders erkennen als bloß, wie sie uns erscheinen, nicht nach dem, was sie an sich selbst sind; ingleichen übersinnliche Gegenstände sind für uns keine Gegenstände unseres theoretischen Erkenntnisses.“ Die Schlüsse, mit denen unsere Vernunft etwas über die Unsterblichkeit der Seele, über die Entstehung der Welt und über die Existenz Gottes aussagen will, verwickeln also das Denken



IGNATIUS VON LOYOLA

Stich nach einem Gemälde von Rubens



IGNATIUS HEILT BESESSENE
Gemälde von Rubens, Wien

lediglich in „Paralogismen, unauflösbare Antinomien und unhaltbare Beweise“.

Kants „Kritik der reinen Vernunft“ widersprach somit auf das entschiedenste der Überzeugung des Aufklärungszeitalters von der Allmacht des Verstandes, zugleich aber auch der katholischen Theologie; sie ließ weder den Anspruch gelten, die Vernunft könne die Nichtexistenz Gottes beweisen, noch das Bemühen, das Dasein eines Schöpfers mit intellektuellen Argumenten erhärten zu wollen, wie die katholische Lehre dies seit Thomas von Aquin unentwegt versucht hatte.

Martin Grabmann, der hervorragende Kenner mittelalterlichen Geisteslebens, hat einmal das Ziel der Scholastik dahin definiert, diese suche „durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt zu gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengenossen inhaltlich näher zu bringen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkt aus erhobenen Einwände lösen zu können“. Dieser scholastischen Anschauung gegenüber, wonach der Verstand seine vollkommene Befriedigung erst in der klaren Erkenntnis der letzten, allgemeinsten Ursache aller Dinge, also in der Erkenntnis Gottes, finden könne, forderte Kant den grundsätzlichen Verzicht auf jede Durchdringung des Transzendenten mittels der Vernunft.

In diesem Sinne stellte die Kantsche Erkenntniskritik aber zugleich auch den Abschluß jenes Prozesses dar, der schon mit Martin Luther seinen Anfang genommen hatte, weshalb denn Treitschke die Lehre Kants als „eine reifere Form des deutschen Protestantismus“ bezeichnet; Friedrich Paulsen wieder erklärt geradezu, Kant habe „zur vollen Klarheit gebracht, was im ursprünglichen Protestantismus in seinen Grundtendenzen angelegt war“.

Luther war ja der leidenschaftlichen Überzeugung gewesen, daß die Vernunft über die Glaubenswahrheiten nichts aussagen könne, daß die katholische Kirche gerade durch ihr Paktieren mit der menschlichen Vernunft auf einen verhängnisvollen Irrweg geraten sei, und daß es eben die Aufgabe der Reformation sei, den Glauben von jeder theologischen Spekulation zu befreien. Somit sahen sich die Jesuiten in der Philosophie Kants wieder ihrem alten Erbfeind gegenüber, jenem protestantischen Geiste, der sich gegen die von der jesuitischen Theologie angestrebte Vereinigung von Glauben und Vernunft

zu einer alles umfassenden „Katholizität des Denkens“ empörte und der die Vernunft aus den Bezirken der Religion verweisen wollte.

Aber auch alle Folgerungen, die sich aus dem Kritizismus Kants für die Ethik ergaben, mußten der katholischen Morallehre gerade entgegengesetzt sein. Hatten die Jesuiten gelehrt, der Mensch könne nur im vollkommenen Besitz des Guten ganz glücklich werden, so leugnete Kant jede Möglichkeit, in den dinglichen „Besitz des Guten“ gelangen zu können; einer solchen Vollkommenheit sei kein Wesen der Sinnenwelt in irgendeinem Zeitpunkt seines Daseins fähig, und sie könne daher nur „in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden“. So ist der „Besitz des Guten“ nach Kant niemals erreichbar, bleibt vielmehr stets die „unendliche Aufgabe“ des Menschen.

Und im Widerspruch zu der Gesetzesmoral der katholischen Kirche, die ganz auf dem Glauben an einen göttlichen Weltenlenker und an dessen geoffenbarte Gebote beruht und somit ihrem Wesen nach heteronom ist, verkündete Kant die „Autonomie der Sittlichkeit“, der gemäß „Sünde“ nichts weiter sei als ein Verstoß gegen jenen „kategorischen Imperativ“, den jeder einzelne Mensch, frei von allen geschriebenen Gesetzen, in sich trage.

Indem der Kantianismus jede Vorstellung von einem real existierenden „letzten Ziel“ abgelehnt und an dessen Stelle eine „Richtung“ nach einem für den menschlichen Verstand niemals ergründbaren Unendlichen gesetzt hatte, leugnete diese Philosophie natürlich auch ein reales Jenseits mit seinen Belohnungen und Strafen. Zugleich wurde durch sie die Beichte und die „Gewissenslenkung“ der katholischen Kirche verworfen; sagt doch der Neukantianer Hermann Cohen geradezu, die autonome Sittlichkeit, die „Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntnis“, sei „mit dem Institut der Beichte unvereinbar, schon insofern diese die Mitteilung an einen anderen voraussetzt, ganz abgesehen von den Folgen, die daran geknüpft werden und die die Wahrhaftigkeit bedrohen“.

Wie weit ist doch diese Auffassung von dem Satze des „Fürsten der Moraltheologie“ Alphons von Liguori entfernt, der gemeint hatte: „Wer auf dem Wege Gottes fortschreiten will, der unterwerfe sich einem gelehrten Beichtvater und gehorche diesem wie Gott. Wer das tut, der braucht Gott von

seinen Handlungen keine Rechenschaft abzulegen...“ Vielleicht hat niemand die Gefahr, welche dieser Kritizismus für die katholische Weltanschauung bedeutete, klarer erfaßt als Papst Leo der Dreizehnte; war doch die Philosophie Kants zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts auch tief in die katholischen Kreise eingedrungen. Von neuem sah der Papst die Kirche der nämlichen Aufgabe gegenübergestellt, die sie in den Tagen des Humanismus zu bewältigen hatte, als die Wissenschaft zum erstenmal die Religiosität in ihren Fundamenten zu bedrohen begann. Und wie im sechzehnten Jahrhundert das Tridentiner Konzil den großen Meister der Scholastik heraufbeschworen hatte, um mit ihm die Gefahr für den Glauben zu bannen, so sollte auch diesmal wieder die Zaubermacht des Thomas von Aquin den neuen Zeitgeist in die Schranken weisen. Im Jahre 1879 erließ Leo der Dreizehnte die Enzyklika „Aeterni Patris“, durch welche er das philosophische Lehrsystem des Aquinaten wiederum ausdrücklich zur Grundlage für das gesamte katholische Denken erklärte.

Dieses Dekret allein hätte freilich im neunzehnten Jahrhundert noch geringere Wirkungen gezeitigt als im sechzehnten Jahrhundert die Beschlüsse des Tridentinums, wenn nicht auch jetzt wieder die Jesuiten die Aufgabe übernommen hätten, nochmals das thomistische Denken gegen die moderne Weltanschauung zu verfechten und dabei alle jene Anpassungen und Modifikationen vorzunehmen, die ihnen zur Erreichung ihres Zweckes angebracht erschienen.

Der Tätigkeit der Gesellschaft Jesu ist in erster Linie das rasche Aufblühen der neoscholastischen Bewegung zuzuschreiben, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, durch Forschung und Diskussion möglichst viele Übereinstimmungen zwischen den neuen Denksystemen und den Prinzipien der „Philosophia perennis“ nachzuweisen. Dadurch sollte der Welt gezeigt werden, daß letzten Endes doch die Grundlagen der Scholastik unvergänglich und unerschütterlich seien, und daß somit die Lehren der katholischen Kirche wirklich jene Unfehlbarkeit besäßen, an welche die weltliche Wissenschaft jetzt so gar nicht mehr glauben wollte.

Das eigentliche Ziel dieser Bestrebungen bildete die Herstellung einer Synthese zwischen den aristotelisch-thomistischen Grundprinzipien der scholastischen Philosophie und den Ergebnissen der modernen Wissenschaften. Hatte der Papst doch erklärt, die aristotelische Scholastik sei das „einzig wahre und

sichere philosophische System“ und gewähre „die größte Garantie der Wahrheit“.

Dem Bemühen, diese These nach Möglichkeit zu erhärten, dient eine große Anzahl breit angelegter jesuitischer Publikationen, unter denen vor allem die von den Patres Tileman Pesch, Meyer und Hontheim herausgegebene „*Philosophia Lacensis*“ hervorragte. Wenn in diesem Sammelwerk sämtliche Teilgebiete der Philosophie im Geiste der Thomistik neu bearbeitet werden sollen, so bemüht sich auf der anderen Seite die von Kardinal Franz Ehrle redigierte „*Bibliotheca Scholastica*“, die mittelalterlichen Quellen von neuem zugänglich zu machen. Das von den Jesuiten herausgegebene „*Jahrbuch der Naturwissenschaften*“ endlich dient der Aufgabe, in sämtlichen Zweigen der modernen Naturforschung jene Ergebnisse hervorzukehren, die zur Unterstützung der thomistischen Weltanschauung herangezogen werden können, andererseits aber die Schwächen in den gegnerischen Systemen aufzudecken.

Als in den allerjüngsten Tagen der amerikanische katholische Philosoph J. S. Zybura den Versuch machte, die Haltung der modernen weltlichen Wissenschaft zur Neoscholastik durch eine Rundfrage klarzustellen, haben einige Forscher die Ansicht kundgegeben, daß die Scholastik auch im modernen Geistesleben eine gewisse Berücksichtigung verdiene. So erklärt Professor R. M. Blake von der Universität Washington (Seattle), die mittelalterliche Philosophie sei „sehr wohl in der Lage, zur Lösung der gegenwärtigen philosophischen Probleme manches Wertvolle beizutragen“. Ihm erscheint es sogar als höchst wünschenswert, „daß Scholastiker und Nichtscholastiker zu einem gegenseitigen Verständnis gelangen, besonders heutigentags, da die Zeit für eine solche Verständigung reif erscheint“. Gebe es doch in der gegenwärtigen Philosophie starke Strömungen, die eng mit der Scholastik verbunden seien; besonders gelte dies von der Tendenz nach realistischen Anschauungen in der Metaphysik und in der Erkenntnistheorie. „Die scholastischen Lehren von Substanz, Ursache, Universalien, Wahrheit, Wissen, Irrtum und noch manche mehr scheinen jetzt immer stärker zur Geltung zu kommen.“ Besonders interessant erscheint in diesem Zusammenhang die Ansicht eines hervorragenden Wiener Philosophen, der im übrigen seinen persönlichen und wissenschaftlichen Überzeugungen nach dem Katholizismus und vornehm-

lich dem Jesuitismus durchaus ablehnend gegenübersteht. „Wenn auch die Mehrzahl der scholastischen Anschauungen heutzutage als gänzlich überwunden anzusehen sind“, sagt Friedrich Eckstein, „so zeigt sich doch bei näherem Zusehen, daß es immerhin eine ganz beträchtliche Anzahl scholastischer und aristotelischer Elemente sind, welche sich nicht allein bis auf unsere Tage erhalten haben, sondern sogar zu den wichtigsten Grundbegriffen unseres gegenwärtigen wissenschaftlichen Lebens und Denkens geworden sind.“

Als solche scholastische Elemente in der modernen Wissenschaft gelten vor allem die Begriffe der Energie, des Potentiellen und des Kinetischen, welche letzten Endes auf Aristoteles und auf die mittelalterlichen Denker, insbesondere auf Scotus Erigena, zurückzuführen seien. Auch der Grundbegriff der „organischen Entwicklung“ erscheine in den scholastischen Begriffen der „*forma substantialis*“, der „*essentia, cuius actus est esse*“ vorgebildet; von dieser „substantiellen Form“ ausgehend, seien dann Descartes und Leibniz zu ihren biologischen Theorien der „Epigenesis“ und der „Präformation“ gelangt, welche Gegensätze auch bis heute noch in den biologischen Diskussionen hervortreten.

Hermann Cohen, gleichfalls ein entschiedener Gegner scholastischer Denkmethoden, hat wiederum darauf hingewiesen, daß auch das Grundproblem des berühmten mittelalterlichen „Universalienstreites“, ob nämlich die „Universalien“ vor, nach oder in den Dingen seien, noch immer bei dem Streit um die Konstanz der biologischen Arten seine Rolle spiele, daß also die Deszendenztheorien mit diesen alten scholastischen Begriffen auf das engste verknüpft seien.

Manche von den neuesten wissenschaftlichen Systemen wie etwa die Phänomenologie Edmund Husserls, die „Ontologie“ Nicolai Hartmanns, der „Bergsonismus“ sowie die von der Schule Meinongs durchgeführten Arbeiten über die „Gegenstandstheorie“ haben dahin geführt, daß manche von den modernsten Forschern sich wieder nach unveränderlichen objektiven Grundlagen für ihre Systeme umzusehen beginnen und somit in eine gewisse Übereinstimmung mit der Scholastik geraten.

Mit Recht bemerkt Richard Bie in seiner geistvollen „Diagnose des Zeitalters“, was an der Scholastik „für unsere zerbröckelte, geistig ratlose, im trübseligen Schlick der Vielwisserei befangene Menschheit“ anziehend wirke, sei „das

Schema als solches, die Festigkeit einer dogmatischen Überlieferung, die höhere Verbindung der Vernunft mit der Segnung des Glaubens“.

Am engsten scheinen sich wohl die neoscholastischen Bestrebungen der Jesuiten mit der „Ganzheit“-Theorie der jüngsten psychologischen Forschung zu berühren; hat doch erst kürzlich Professor Felix Krueger, der Direktor des Leipziger Psychologischen Instituts, erklärt, die Psychologie habe nunmehr eine Reihe von Begriffen und Qualitäten entdeckt, die „völlig anderer Art“ seien, als wir sie von den Naturwissenschaften her kennen: „Der Gestaltbegriff und das Formgefühl entziehen sich jeder rein mechanistisch-atomistischen Definition. Wir stoßen hier auf einen Begriff, dessen fundamentale Bedeutung der Wissenschaft immer klarer wird, auf den Begriff der Ganzheit, in dem mehr verborgen ist als nur die Summe der einzelnen Teile . . . Jede Handlung des Menschen entspringt aus der Ganzheit seines Seins und dessen, was erst die Psychologie unserer Tage wieder mit voller Klarheit als den letzten Ursprung alles menschlichen Fühlens, Denkens und Handelns erkannt hat: der Seele.“

Trotzdem aber scheint die von den Neoscholastikern angestrebte Verschmelzung mittelalterlichen und modernen Denkens zu einer neuen „Katholizität“ gegenwärtig noch keineswegs geglückt. Dies erhellt schon daraus, daß die Mehrheit der nicht katholischen Philosophen und Naturforscher die Aussichten auf ein Kompromiß zwischen weltlicher Forschung und Scholastik mit großer Skepsis beurteilen. Denn was bei aller Würdigung der Scholastik diese doch von dem wissenschaftlichen Denken der Gegenwart grundsätzlich trennt, ist in erster Linie ihr Glaube an die Allmacht des Verstandes. Das zwanzigste Jahrhundert aber, das durch die Schule des Kantischen Kritizismus hindurchgegangen ist, lehnt schärfer noch als irgendeine Zeit vorher den von Aristoteles und seinen scholastischen Nachfolgern unternommenen Versuch ab, das Absolute verstandesmäßig ergründen zu wollen.

Besonders haben die im Geiste Kants fortschreitenden Denker der Marburger Schule auf die Unvereinbarkeit moderner Anschauungen mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie hingewiesen. So bezeichnet Hermann Cohen die „Nivellierung der Idee zum Begriff“ als das „Grundgebrechen“ des Aristotelismus und aller ihm anhängenden Philosophien, indem diese insgesamt außerstande seien, die Idee lediglich

als „Hypothese oder reine Grundsetzung des Denkens“, nicht aber als dingliche Gegebenheit aufzufassen.

„Im Verfahren der empirischen Erkenntnis“, schreibt auch Paul Natorp, „kann, ja darf die Forderung der Einzigkeit nie in abschließender Weise erfüllt gedacht werden . . . Sie kann nur das unendlich ferne Ziel bedeuten, dem unsere Erkenntnis in unendlicher Entwicklung asymptotisch sich nähernd gedacht wird . . . Es schwindet jede Hoffnung, absolute Tatsachen in wissenschaftlicher Erkenntnis je zu erreichen, aber auch jedes Bedürfnis, solche erreichen zu müssen. Denn Wirklichkeit ist nie gegeben, sondern ist die ewige Aufgabe, die in wirklicher Erfahrung stets nur relativer Lösungen fähig ist.“

Während aber solcherart ein Teil des aristotelisch-scholastischen Lehrgebäudes von den Denkern der Gegenwart als überwunden angesehen wird, verharret der Jesuitismus in seinen neoscholastischen Bestrebungen noch immer mit der gleichen Zähigkeit wie im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert bei der scholastischen Überzeugung, der Mensch habe von Gott nicht nur den Wunsch, sondern auch die Fähigkeit verliehen erhalten, mit seiner Vernunft die metaphysischen Wahrheiten zu erfassen und bis zur Erkenntnis des Absoluten vorzudringen.

Der englische Jesuitengelehrte L. J. Walker vom College Campion Hall, Oxford, geht heute noch so weit, nachweisen zu wollen, „daß die fundamentalen Prinzipien der aristotelischen Philosophie zu denselben Ergebnissen führen, wie sie die moderne Wissenschaft auf Grund von zahlreicheren, aber weniger zusammenhängenden Hypothesen erzielt hat“, und Kardinal Franz Ehrle, einer der hervorragendsten Vertreter jesuitischer Wissenschaft in unseren Tagen, bezeichnet die aristotelische Philosophie schlechthin als „die höchste Leistung und vollste Zusammenfassung des durch die Naturkraft der rein menschlichen Vernunft Erreichten“. Jede Philosophie, welche sich „mit grundstürzenden Absichten und Ansichten der aristotelischen Weisheit“ entgegenstelle, meint Ehrle, sei „mit dem Kainszeichen des Irrtums“ gebrandmarkt.

Freilich erweist sich die Gesellschaft Jesu auch diesmal nicht als eine absolut starre Gemeinschaft, und wieder zeigt sie jene Geschmeidigkeit, die ihr in früheren Zeiten zu so großen Erfolgen verholfen hatte. Wenn einst der eine Pater als Brahmane streng jeden Umgang mit den unteren Kasten vermied, während der andere als Yogi gerade die Parias bekehrte, wenn

der eine Hofgeistliche gleich einem Savonarola gegen die Laster des Königs predigte, während der andere Milde und Nachsicht übte, wenn der eine jesuitische Astronom gegen das kopernikanische System zeterte und der andere es als Hypothese gelten lassen wollte, so besteht auch jetzt neben der streng aristotelisch-thomistischen Richtung der jesuitischen Philosophie eine andere, die sich bemüht, auch den Kantschen Kritizismus innerhalb gewisser Grenzen anzuerkennen.

In der allerjüngsten Zeit ist Pater Erich Przywara mit einer „Polaritätsphilosophie“ aufgetreten, die den thomistischen Aristotelismus in einigen wesentlichen Punkten bereits verläßt. In diesem System wird der Versuch unternommen, auf die Elemente des vorthomistischen, augustinischen Denkens zurückzugreifen und mit ihrer Hilfe eine Versöhnung zwischen dem Katholizismus und den Anschauungen von Descartes, Leibniz und Kant herbeizuführen.

Noch mehr als Pater Przywara nähert sich Pater Bernhard Jansen dem Kritizismus, indem er sich von der aristotelisch-thomistischen „Seinsphilosophie“ mit scharfer Kritik abwendet und sie durch eine unverkennbar von Kant beeinflusste „Bewußtseinsphilosophie“ zu ersetzen sucht. „Jansens Bestreben“, bemerkt Ernst Karl Winter in seiner „Sozialmetaphysik der Scholastik“ sehr treffend, „geht dahin, einer Synthese von scholastischer Seinslehre und kritischer Bewußtseinslehre nach dem Vorbilde des hl. Thomas von Aquin, der ebenfalls konkordistisch und harmonistisch die Synthese von Augustinismus und Aristotelismus zog, die Wege zu ebnen.“

Diese neueste Phase des jesuitischen Kampfes um die „Katholizität des Denkens“ steht freilich erst in ihren Anfängen, und die Verschmelzung der beiden Antipoden Thomas und Kant dürfte sich als eine der schwierigsten Unternehmungen erweisen, welche der Jesuitismus sich jemals zur Aufgabe gemacht hat.

Jesuitismus und Psychoanalyse

Wie sehr es aber eine Forderung der Klugheit ist, allmählich doch vom aristotelischen Vernunftglauben abzurücken, geht deutlich daraus hervor, daß ja nicht nur der Kantianismus und die neokantianische Marburger Schule, sondern auch fast alle anderen Richtungen des modernen Denkens in der Ansicht von der Begrenztheit der intellektuellen Erkenntnis untereinander völlig einig sind. Selbst jene Schulen, die im

übrigen von der Lehre Kants weit abgewichen sind, haben sich deren „Agnostizismus“ zu eigen gemacht, der jede Möglichkeit leugnet, mit der Vernunft zu transzendenten Erkenntnissen gelangen zu können.

Gerade in der jüngsten Gegenwart ist die Wissenschaft auf diesem Wege noch weiter vorgeschritten; jetzt erscheint es schon problematisch, ob es überhaupt eine „Ethik“ gebe, ob wir berechtigt seien, von „Werten“ zu sprechen, und inwieweit eine solche „Bewertung“ einen Sinn habe. Indem solcherart alles fragwürdig, relativ und hypothetisch geworden ist, gerät die Wissenschaft in einen immer schrofferen Gegensatz zu der Annahme einer verstandesmäßig erkennbaren, absoluten, realen Wahrheit.

In ähnlichem Sinne bekämpft auch die von Max Scheler begründete „Wertethik“ jene allem aristotelischen Denken eigene Überschätzung der Vernunftkenntnis; bildet doch die Annahme einer alogischen Seite des Geistes, welche unabhängig von der rationalen Logik die Werte gefühlsmäßig erfasse, die Grundlage des Schelerschen Systems. Das Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen habe mit der induktiven Erfahrung gar nichts zu schaffen und besitze eine Evidenz, die durch keinerlei logische Deduktionen zu ersetzen sei.

So ist denn die strenge Scheidung zwischen dem Bereich des gedanklich Erfassbaren und allen jenen Sphären, welche dem Verstand grundsätzlich verschlossen bleiben müssen, zum wichtigsten Kennzeichen unserer Zeit geworden. Die bedeutsamste wissenschaftliche Unterstützung ist diesem modernen „Irrationalismus“ jedoch durch die Psychoanalyse zuteil geworden, denn was die philosophischen Systeme aller Richtungen aus spekulativen Betrachtungen abgeleitet hatten, wurde nun durch diese neue Wissenschaft mit empirischem Beweismaterial belegt.

Thomas Mann hat in seiner jüngst erschienenen schönen und gedankentiefen Studie über die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte zum ersten Male dargetan, wie sehr die Psychoanalyse jene auf die Einschränkung des materialistischen Vernunftglaubens hinzielende Entwicklung der neuesten Zeit bekrönt und bestätigt habe. Thomas Mann spricht dort von einer „antirationalen wissenschaftlichen Gesamtbewegung von heute“ und weist nach, wie die Psychoanalyse mit ihrer „Betonung des Dämonischen in der Natur“, mit ihrer „Forscherpassion“ für die nächtigen Gebiete der

Seele, „so antirational wie nur irgendeine Ausprägung des neuen Geistes“ sei, der „mit den mechanistisch-materialistischen Elementen des neunzehnten Jahrhunderts in siegreichem Kampfe“ liege.

Dennoch aber habe die Psychoanalyse nichts mit jener Reaktion gemein, die darauf aus sei, „den Geist als die unfruchtbarste der Illusionen zu verhöhnen“; sie sei vielmehr wahrhaft revolutionär, denn man müsse einsehen, „daß das Revolutionäre sich nicht notwendig als Vernunftkult und intellektualistische Aufklärung auf Erden zu manifestieren braucht, daß Aufklärung, in engerem historischem Sinne des Wortes, nur ein geistetechnisches Mittel unter anderen zur Erneuerung und Förderung des Lebens bedeuten mag, und daß auch mit entgegengesetzten Mitteln die große und allgemeine Aufklärung gefördert werden kann und im Wechsel und Wellenspiel geistiger Stimmungen und Gesinnungen gefördert wird“.

Das Forschungsmaterial der Psychoanalyse gibt aber zugleich noch mehr als einen bloßen Hinweis auf die Macht des Unbewußten, auf die engen Grenzen jener „kleinen Vernunft“, von der Nietzsche gesprochen hat; die von Sigmund Freud angeführten Beispiele aus der Psychopathologie des Alltagslebens und seine daran geknüpften psychologischen Reflexionen zerstören überdies auch den aristotelischen Glauben, als werde der Wille allein durch den bewußten Verstand gelenkt, jene Annahme, die der gesamten jesuitischen Moralthologie zugrunde liegt. In überzeugender Weise hat Freud dargetan, daß die Handlungen der Menschen keineswegs bloß durch bewußte, frei gewollte Absichten, sondern in weit höherem Maße durch unbewußte Wünsche und Bestrebungen bestimmt werden; dies aber widerlegt auf das schlagendste das ganze „Entsündigungssystem“, das gerade die Jesuiten aus der Annahme der „Unverantwortlichkeit nichtgewollter Taten“ abgeleitet hatten.

Erscheinen nicht gewisse Sätze, die Sigmund Freud in seiner „Psychopathologie des Alltagslebens“ niedergeschrieben hat, geradezu als Gegenbeispiele gegen die von den jesuitischen Moralkasuisten angeführten Fälle von „schuldlosem Vergehen“? Während Gury seinen „Diener Didakus“, der einen wertvollen Gegenstand seines Herrn fallen gelassen hat, wegen „mangelnder Willensbestimmung“ von jeder Sünde freispricht, meint Freud, wenn „dienende Personen gebrechliche Gegen-

stände durch Fallenlassen vernichten“, sei hierbei ein „Beitrag dunkler Motive“ ins Auge zu fassen, „eine dumpfe Feindseligkeit gegen Kunstwerke“, wie sie für die dienenden Klassen bezeichnend sei, „zumal, wenn die Gegenstände, deren Wert sie nicht einsehen, eine Quelle von Arbeitsanforderung für sie werden“. In ähnlicher Weise, erläutert Freud weiter, könnten aber auch scheinbar ungewollte Fehlgriffe, welche Leben und Gesundheit anderer ernstlich in Gefahr bringen, durch eine unbewußte feindselige Absicht erklärt werden.

Auch jenen von den Jesuiten so oft herangezogenen Entschuldigungsgrund der „Vergeßlichkeit“ will die Psychoanalyse durchaus nicht gelten lassen. „Die Analyse der Beispiele von Vergessen“, heißt es in der „Psychopathologie des Alltagslebens“, „ergibt als Motiv des Vergessens jedesmal eine Unlust, etwas zu erinnern, was peinliche Empfindungen erwecken kann.“ Kein Mensch vergesse Handlungen auszuführen, die ihm selbst wichtig erscheinen, und so seien Fälle von Vergeßlichkeit letzten Endes stets auf eine „Geringschätzung des zu Erinnernden“ oder gar auf einen „unbewußten Gegenwillen“ zurückzuführen. Durch die Annahme einer Mitwirkung von unbekannten, unterbewußten Wünschen und Bestrebungen wird jedoch die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten unendlich erweitert, ein Ergebnis, welches der Grundabsicht der jesuitischen Moraltheologie diametral entgegengesetzt ist.

Über diese moraltheologischen Konsequenzen hinaus sollte die Psychoanalyse aber auch noch in viel allgemeinerem Sinne den Lehren der katholischen Kirche feindlich gegenüberreten, und dies in einer Weise, wie kaum ein anderes wissenschaftliches System seit der Erkenntniskritik Kants. Denn Freud und seine Schüler sind mit Benutzung des umfangreichen Materials, das die völkerpsychologische Forschung über die religiösen Vorstellungen bei den Primitiven gesammelt hatte, daran gegangen, das Entstehen des Gottesglaubens bei der Menschheit durch Vergleiche mit den Zwangsvorstellungen von Neurotikern auf psychopathische Bedingtheiten zurückzuführen.

Wenn die Kirche sich in ihrem Kampfe gegen den Atheismus bisher immer darauf hatte berufen können, daß doch selbst die unzivilisierten Völker überall und zu allen Zeiten einen eingeborenen Gottesbegriff in sich trügen, der eben schlechterdings nur von Gott selbst herrühren könne, so will die

Psychoanalyse diese religiösen Vorstellungen aus neurotischen Reuegefühlen über den von der „Urhorde“ begangenen ersten Vatermord und aus dem Bestreben der Menschheit ableiten, eine Wiederholung dieses Urverbrechens durch religiöse Riten und Zeremonien zu verhindern.

Eine solche Lehre mußte natürlich von den Jesuiten auf das entschiedenste abgelehnt werden, und so bekämpfen denn auch jene Patres, die auf dem „psychoanalytischen Wachtposten“ ihren Dienst versehen, diese Seite des Freudschen Systems mit aller Beharrlichkeit. Aber die Jesuiten haben im Laufe eines jahrhundertelangen geistigen Kampfes bereits gelernt, wie wenig mit einer bloßen „Ablehnung“ und „Verwerfung“ neuer Ideen getan sei, und so wie die Patres Przywara und Jansen mit Kant Frieden zu schließen suchen, bemühen sich die Patres Pichlmayer und Willwoll, eine Verständigung mit der Theorie Freuds herbeizuführen. Die katholische Lehre der Zukunft soll ja eben nach der Anschauung wahrhaft moderner Jesuiten ihre Festigkeit gerade dadurch beweisen, daß sie ohne Schaden auch anscheinend gefährliche Systeme in sich aufnehmen könne.

Die Patres haben demnach auch in der Psychoanalyse jene Elemente ausfindig zu machen gesucht, die sich mit den katholischen Anschauungen vereinbaren lassen; da ergab es sich bald, daß die Methoden Freuds, mit Maß angewendet, ein wertvolles Hilfsmittel für die katholische Seelsorge bedeuten konnten.

„Es unterliegt wohl keinem Zweifel“, schreibt einer dieser psychoanalytischen Ordensfachleute, „daß, wenn überhaupt ausgedehnte Kenntnis der Seele und ihrer Gesetze als Voraussetzung seelsorgerlicher Tätigkeit anerkannt wird, die Kenntnis der psychoanalytischen Funde als unentbehrlich betrachtet werden muß . . . Die Kenntnis der Zusammenhänge zwischen seelischen Schwierigkeiten und unbewußten Triebkonstellationen wird den Beichtvater ungleich hell-sichtiger für die Gesamtverfassung seines Klienten und ungleich vorsichtiger in den Mitteln seiner Beeinflussung machen. Er wird erkennen, in welchen Fällen ethische Aufmunterung und religiöse Beruhigung allein nicht genügen, wo hingegen eine gründliche psychotherapeutische Behandlung erst jene Veränderungen bewirken kann, auf deren Grundlage allein jene ersteren Sinn haben würden.“

Freilich betonen die Patres zugleich, daß der Geistliche vor dem Seelenarzt ein gewaltiges Mittel voraus habe: „Der Prie-

ster wird immer ein Wort sprechen können“, schreibt Pichlmayer, „das kein Psychotherapeut in den Mund nehmen darf, ein Wort, das zu allen Zeiten ungeheuer befreiend wirken wird: Ego te absolvo! Ich spreche dich los von deinen Sünden!“ Weit engere Beziehungen als zu der Psychoanalyse Freuds haben die Jesuiten jedoch zu der von Carl Jung vorgenommenen Weiterbildung der psychoanalytischen Betrachtungsweise angesponnen; denn während Freud in allen Erscheinungsformen der Religion letzten Endes „Illusionen“ und Produkte von Neurosen erblickt, ist Jung auf Grund seiner Studien bei den Primitiven im Inneren Afrikas und in Neumexiko wieder zu der Überzeugung gelangt, daß diesen Völkern doch religiöse Vorstellungen angeboren seien, die sich nicht auf psychopathologische Komplexe zurückführen ließen.

Auch insofern nähert sich die Auffassung Jungs der katholisch-scholastischen, als der schweizerische Gelehrte wiederum die Synthese und die Intuition als erforderlich bezeichnet: „Im neunzehnten Jahrhundert, als dem Jahrhundert der Technik und der exakten Wissenschaft“, schreibt er, „haben wir uns von der Intuition früherer Perioden weit entfernt. Das rein intellektualistische, analytische, atomistische und mechanische Denken hat uns, meiner Ansicht nach, in eine Sackgasse geführt, da die Analyse auch der Synthese und Intuition bedarf.“

Ein andermal erklärt Jung sogar, er sei sich als Protestant doch darüber im klaren, daß kein Glaube in seinen Heilwirkungen mit der Psychoanalyse so innig verwandt sei wie der Katholizismus. „Die Symbole der katholischen Liturgie bieten dem Unbewußten so reiche Ausdrucksmöglichkeiten, daß sie als unvergleichliche Diätetik der Seele wirken.“

In der „Individualpsychologie“ Alfred Adlers vermochten die Jesuiten ebenfalls bald manche Berührungspunkte mit dem Katholizismus zu entdecken, vor allem in deren „Forderung nach der Einordnung in das Leben und die Gemeinschaft, nach der Anerkennung irgendeiner absoluten Wahrheit“. Wohl beachte auch Alfred Adler das „Gewoge der Triebe von unten“, dennoch aber lasse er, wie die Patres eifrig hervorheben, über ihnen „dasjenige sein, was eigentlich erst die Formung der seelischen Persönlichkeit bestimmt: die Leitlinie des einzelnen Seelenlebens“.

Wenn daher die Jesuiten in der individualpsychologischen Literatur „einseitige Übertreibungen und mechanische Appli-

kationen“ bemängeln, wenn sie in ihr noch immer zuviel „biogenetisches Grundgesetztum“ vorfinden, begrüßen sie doch zugleich einen „fruchtbaren, vielfältig feiner Lebensbelauschung entstammten Versuch, den Aufbau der Persönlichkeit nicht naturwissenschaftlich analytisch zu sezieren, aber in bedeutendem Verständnis einheitlich zu begreifen“.

Die Auseinandersetzung mit den politischen Ideen der Gegenwart

Die Loslösung des Denkens von jeder Verbindung mit dem Kirchenglauben, wie sie durch die Naturwissenschaften angebahnt und durch die Philosophie systematisiert worden war, mußte im Laufe der Zeit notwendig dahin führen, daß die Menschheit aus ihrem veränderten Weltbild auch Schlußfolgerungen auf das praktische Leben zog und nunmehr daranging, auch ihre gesellschaftlichen und staatlichen Einrichtungen in entsprechender Weise zu gestalten. Hierbei waren es zunächst vor allem die Ideen der „Aufklärung“, die sich in neue politische Formen umsetzten, und die große geistige Wendung vom Rationalismus zum Kritizismus und zum modernen Relativismus beginnt sich erst in der jüngsten Zeit in der Politik durchzusetzen; wie so oft, ist eben auch diesmal das politische Denken der Menschheit hinter ihren philosophischen Erkenntnissen weit zurückgeblieben.

Die Französische Revolution war der erste Versuch gewesen, die Vernunftreligion der „Aufklärung“ und die Naturrechtslehre Rousseaus zur Grundlage einer neuen staatlichen Ordnung zu machen. Aber auch nachdem dieses Experiment gescheitert war, wurden die Bestrebungen zur Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse gemäß der neuen Weltanschauung fortgesetzt; dieser Aufgabe widmete sich der Liberalismus, der nun während der französischen Restauration die Forderung nach Freiheit und Gleichheit als ideologisches Erbe der Revolution übernommen hatte. In der Tat gelang es dem Liberalismus schon im Jahre 1830, die Bourbonen, jene starren Vertreter des „Gottesgnadentums“, zu stürzen und an ihre Stelle einen „Bürgerkönig“ von Gnaden des Volkes zu setzen.

Dieser Liberalismus, der in Frankreich zunächst nur die politischen Interessen des dritten Standes zu vertreten gesucht hatte, erhielt in der Folgezeit durch die Schriften von John Stuart Mill und Herbert Spencer sein eigentliches ethisches

Programm, durch das er erst befähigt wurde, sich zu seiner bedeutenden Stellung im geistigen und politischen Leben des neunzehnten Jahrhunderts aufzuschwingen.

Nun wurde aus jenen von der Französischen Revolution proklamierten „Menschenrechten“ die Forderung nach der möglichsten Selbständigkeit des Individuums entwickelt, wie John Stuart Mill sie in seiner Schrift „Über die Freiheit“ formuliert: „Unser Prinzip verlangt Freiheit des Genusses und des Strebens, das volle Recht, unseren Lebensplan nach unserem eigenen Charakter zu bilden, zu tun, wie es uns beliebt, welche Folgen es auch für uns habe, ohne von unseren Mitwesen behindert zu werden, solange wir sie nicht schädigen, gleichviel, ob sie unser Tun für töricht, verkehrt und unrecht halten . . . Die Menschheit hat einen größeren Gewinn, wenn sie jeden nach seinem Gutdünken leben läßt, als wenn sie den einen zwingt, nach dem Gutdünken des anderen zu leben . . . Sofern die Handlungen eines Individuums einzig seine eigenen Interessen berühren, ist niemand der Gesellschaft für diese Handlungen verantwortlich.“

Widerspruch schon das in diesen Sätzen enthaltene Prinzip der allgemeinen Toleranz den Anschauungen der Kirche, so ergab sich ein noch größerer Konflikt aus den moralischen Anschauungen des Liberalismus. Denn nach der liberalen Sittenlehre war die Aufgabe des Menschen bloß darin zu erblicken, daß er die Rechte und Interessen seiner Mitmenschen so wenig als irgend möglich beeinträchtige und so die ungestörte Wohlfahrt der Gesamtheit fördere; alle Handlungen, lehrte Mill, seien in dem Grade recht, als sie auf die Förderung der allgemeinen Glückseligkeit abzielten, unrecht, insofern sie das Gegenteil bezweckten, wobei Mill unter Glückseligkeit lediglich das irdische Wohlergehen und die Abwesenheit des Leides verstand. Die von der Kirche zur Basis aller Sittlichkeit gemachten „göttlichen Gebote“ und die Hinwendung des Menschen auf das Seelenheil im Jenseits blieben hierbei völlig unberücksichtigt.

Ihre klarste Ausgestaltung hat die liberale Ethik dann durch Herbert Spencer erfahren, der verkündete, das sittlich gute Handeln müsse auf „Erhöhung und Vermehrung des Lebens“ abzielen; da aber das Leben nur wegen der mit ihm verbundenen Lust begehrenswert sei, bedeute Vermehrung des Lebens nichts weiter als Vermehrung der Lust. Das den Menschen innewohnende moralische Pflichtbewußtsein sei, wie

Spencer unter dem Einfluß der materialistischen Deszendenztheorie meinte, lediglich aus der ererbten und selbsterworbenen Erfahrung zu erklären, daß gewisse Handlungen lustbringend und daher erstrebenswert, andere jedoch unlustbringend und somit zu vermeiden seien.

Erst in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ist diese rein hedonistische Sittenlehre des Liberalismus unter den Einfluß der Kantschen Ethik geraten und hat demgemäß an die Stelle des einfachen Glückseligkeitsstrebens das Prinzip der Pflicht im Sinne Kants zu setzen gesucht. Aber auch damit hatte sich der Liberalismus in keiner Weise der katholischen Anschauung genähert, die ja dem „kategorischen Imperativ“ ebenso feindselig gegenüberstand wie der utilitaristischen Vernunftmoral.

Über das Verhältnis des Individuums zur Allgemeinheit wieder entwickelten die liberalen Ideologen Grundsätze, die für den Katholiken ebenso unannehmbar sein mußten. Ganz auf die Rechte des Individuums gegründet, wollte die liberale Weltanschauung weder dem Staat noch der Kirche das Recht auf Eingriffe in die persönliche Freiheit gewähren; der Staat sollte sich darauf beschränken, die Beziehungen der Menschen nach den Gesichtspunkten des materiellen Gemeinwohls zu regeln, und der Kirche wurde keine andere Stellung eingeräumt als irgendeinem privaten Verein gleichgesinnter Bürger. Ob und was der einzelne glaube, kümmere den Staat in keiner Weise, weshalb auch die Erziehung der Jugend frei von jeder religiösen Beeinflussung zu erfolgen habe. Nach dem liberalen Programm war der Religionsunterricht in den Schulen durch einen „Laien-Katechismus“ zu ersetzen, und auch die Ehe sollte zu einer rein zivilen Angelegenheit gemacht werden.

Schon die starke Hervorkehrung der Persönlichkeit gegenüber der Gesamtheit widersprach durchaus der von den Jesuiten vertretenen, aus der aristotelisch-thomistischen Ganzheit-Ideologie hervorgegangenen scholastischen Auffassung, die im Staate nicht bloß einen Zweckverband, sondern eine „substantiale Lebenseinheit“ erblickte. Dieser gegenüber hatten alle weniger umfassenden menschlichen Organisationsformen nur als „societates imperfectae“ gegolten. Wie denn überhaupt alles Individuelle einem Aristoteles und einem Thomas nur ein Trennendes bedeutet hatte, das überwunden werden müsse; so wie das Wohl eines Körperteils hinter dem Wohl des ganzen Leibes zurückstehe, sei auch das Interesse des Indi-



IGNATIUS VON LOYOLA
Büste von Montañez, Sevilla



DAS INNERE VON SAN ISIDRO
Madrid

viduums minder wichtig als das Interesse der Gesamtheit, des Staates.

Natürlich hatten die mittelalterlichen Philosophen den Staat hierbei immer in engster Verbindung mit der Kirche gedacht, und um so weniger konnte der Katholizismus die von den liberalen Denkern und Politikern beharrlich geforderte „Trennung von Staat und Kirche“ akzeptieren. Eine solche Trennung mußte ja notwendig zu einem vom kirchlichen Standpunkt verwerflichen „religiösen Indifferentismus des Staates“ führen.

Die Jesuiten haben demnach auch das ganze neunzehnte Jahrhundert hindurch den Liberalismus auf das heftigste bekämpft, wobei insbesondere die Versuche liberaler Regierungen, das Schulwesen der geistlichen Leitung zu entreißen, immer neue Konflikte heraufbeschworen haben.

Mit ebenso großer Erbitterung wendete sich die „leichte Reiterei des Papstes“ aber auch nach wie vor gegen die Freimaurer; schien es ihnen doch, als seien diese mit den Liberalen fast identisch. Denn obgleich sich die Freimaurer das wirtschaftspolitische Programm des Liberalismus nicht zu eigen machten, stimmten ihre ethischen Voraussetzungen und Ziele lange Zeit hindurch mit jenen der liberalen Bewegung durchaus überein: Hier wie dort kämpfte man für die „Toleranz“, für die „Befreiung des Individuums“ und für eine deistische Humanitätsreligion. In den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts waren auch wirklich fast alle Führer der liberalen Bewegung in den romanischen Ländern zugleich Mitglieder des Freimaurerbundes gewesen, und die Juli-Revolution des Jahres 1830 hatte für die Liberalen ebenso wie für die Maurer einen Triumph bedeutet.

Es ist somit nicht zu verwundern, daß schon der jesuitenfreundliche Papst Pius der Siebente in dem nämlichen Jahr, in welchem er die Gesellschaft Jesu wiederherstellte, eine Bulle gegen die Freimaurer veröffentlichte; in dieser war von der „mörderischen Entfaltung“ und den „höllischen Zusammenkünften“ des Bundes die Rede, der wie ein „verderblicher Brand“ um sich greife. Eine ebenso energische Sprache führte auch Pius der Neunte, der während seines zweiunddreißigjährigen Pontifikats nicht weniger als acht Verdammungsurteile gegen die Maurerei erließ und diese unter anderem als „Synagoge des Satans“ bezeichnete; zu der antifreimaurerischen „Allokution“ des Jahres 1865 soll der Jesuitengeneral Pater Beckx den Entwurf verfaßt haben.

Wie gewöhnlich sorgten auch diesmal die Jesuiten dafür, daß die Willensäußerungen der Kurie auch die entsprechende propagandistische Verarbeitung fänden. So trat bald eine ganze Anzahl jesuitischer Schriftsteller hervor, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, die Freimaurer mit allen Mitteln der Polemik zu bekämpfen. Vor allem zeichnete sich Pater S. H. Pachtler durch seine heftigen Angriffe gegen die Freimaurerei aus; in seinen Werken „Der stille Krieg gegen Thron und Altar“ und „Der Götze der Humanität“ wollte er nachweisen, daß der Maurerbund nichts anderes sei als ein „furchtbares System zur abgründlichen Irreleitung der Geister und der Herzen“. Auf der anderen Seite wieder blieben die Freimaurer ihren Gegnern die Antwort nicht schuldig und ergingen sich ihrerseits in feindseligen Behauptungen über das Wesen, die Praxis und die Zwecke der Gesellschaft Jesu.

Der Provinzial von Portugal, Pater Ficarelli, erließ im Jahre 1884 ein Rundschreiben an alle ihm unterstellten Ordensmitglieder, in welchem er erklärte, es handle sich darum, den „furchtbarsten Feind der Kirche“ zu bekämpfen, der verkünde, „daß nichts mehr die Verwirklichung seiner finsternen Pläne zu hindern vermöge“. Durch Gehorsam und Klugheit geleitet, sollten die Jesuiten „keine einzige Gelegenheit versäumen, um die Freimaurerei verhaßt zu machen, in Gesprächen und Briefen ebenso wie im Unterricht, in der Predigt und in den Geistlichen Übungen.“ Die portugiesischen Logen jedoch gründeten ihrerseits alsbald ein besonderes Kampforgan gegen die Jesuiten, das den Namen „A Luz“ führte.

Der Umstand, daß die Freimaurerei sich im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts mit immer größerer Entschiedenheit die Ethik Kants zu eigen gemacht hatte, schien sie von der katholischen Kirche nur noch weiter zu entfernen. „Kants Autonomie des Sittengesetzes“, schreibt das Mitglied des Bundes Otto Heinichen, „kann geradezu als Grundgedanke aller Grundgedanken der Freimaurerei bezeichnet werden. Diesem Geheimnis verdankt sie ihren Erfolg und ihre Feinde.“

Papst Leo der Dreizehnte, der Schöpfer der Neothomistik, hat im Jahre 1884, gestützt auf die jesuitische Kampfliteratur gegen den Maurerbund, die Enzyklika „Humanum genus“ erlassen, die ganz im Tone der Ignatianischen Exerzitien mit einer Betrachtung über die „zwei Heerlager“ anhebte; in deren einem stehe „die wahre Kirche Jesu Christi“, im anderen aber die Freimaurerei. „Sie arbeitet offen und frei auf den Ruin

der heiligen Kirche hin“, versicherte der Papst, „und zwar in der Absicht, die christlichen Völker aller jener Wohltaten zu berauben, die ihnen der Erlöser gebracht hat... Die Vernunft und die Wahrheit beweisen uns, daß diese Gesellschaft mit der Gerechtigkeit und mit der natürlichen Sittlichkeit im Widerspruch steht...“

Um so überraschender muß es zunächst anmuten, daß gerade die allerjüngste Gegenwart zu einer Annäherung zwischen Jesuiten und Freimaurern geführt hat. Nachdem längere Zeit hindurch von beiden Seiten eine gewisse Bereitschaft zu einer Verständigung bekundet worden war, ist es im Juni des Jahres 1928 zu regelrechten Verständigungsverhandlungen gekommen. An einer in Aachen abgehaltenen Besprechung nahmen auf der einen Seite Pater Hermann Gruber, der beste jesuitische Kenner der Freimaurerei, und auf der anderen Seite der Generalsekretär der New Yorker Großloge Ossian Lang, der Wiener freimaurerische Philosoph Dr. Kurt Reichl und der Schriftsteller Eugen Lennhoff, der Verfasser eines aufschlußreichen Werkes über die Freimaurerei, teil.

Wie dies nicht anders erwartet werden konnte, ergab auch diese Besprechung grundsätzliche Verschiedenheiten der Weltanschauung. Insbesondere wies Pater Gruber darauf hin, daß die Kirche sich niemals das von der Freimaurerei und dem Liberalismus vertretene Prinzip der „konfessionellen Neutralität“ und der Dogmenlosigkeit zu eigen machen könne, und daß auch das „naturalistische Humanitätsideal“ des Maurerbundes den Grundsätzen des Katholizismus zuwiderlaufe. Trotzdem aber wurde insofern eine Einigung erzielt, als beide Teile sich dazu bereit zeigten, die gegenseitige Polemik in bedeutendem Maße einzuschränken und insbesondere fernerhin alle entstellenden, gehässigen Anwürfe zu unterlassen.

Demgemäß hat auch Pater Gruber, einst der eifrigste Kämpfer gegen den Bund, in seinen letzten gegen die Freimaurerei gerichteten Publikationen dieser keineswegs mehr „Gottlosigkeit“, sondern bloß einen „Deismus“ vorgeworfen, zu welchem die Maurer sich ja selbst offen bekennen.

Sehr bezeichnend für diese gänzlich veränderte Haltung der Jesuiten ist ein Brief, den Pater Gruber schon zu Beginn des Jahres 1927 an den Freimaurer Dr. Kurt Reichl gerichtet hat und in welchem es heißt: „Mit Ihnen stimme ich durchaus in der Grundauffassung überein, daß Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Freimaurerei, bei denen es sich

um die höchsten Interessen nicht nur aller einzelnen Menschen, sondern auch aller Nationen und Völker und der ganzen Menschheit handelt, entsprechend ernsthaft, im Geiste wahrer christlicher, beziehungsweise humanitärer Liebe . . . in der einzig und allein maßgebenden Absicht geführt werden sollen, daß im Interesse aller die objektive Wahrheit obsiege . . .“

„Auch vom wahrhaft katholischen Standpunkt halte ich es für die wichtigste Aufgabe, unter den noch immer bestehenden Verhältnissen vor allem kindische, irrige Vorstellungen über Freimaurerei zwar in kluger, nicht aufdringlicher, aber gerade deshalb um so wirksamerer Weise zu bekämpfen, die noch immer in weiten Kreisen vorherrschen . . .“

Bei dieser ganzen Aktion steht Pater Gruber keineswegs allein, er wird vielmehr von einer Anzahl seiner Ordensbrüder, insbesondere von den Patres Macé, Bonsirven und Rosa tatkräftig unterstützt; die beiden großen jesuitischen Zeitschriften, die „Civiltà cattolica“ in Rom und die „Etudes“ in Paris, wirken unauffällig, aber beharrlich auf das nämliche Ziel hin.

Freilich gibt es auf beiden Seiten auch noch Gegner einer solchen Verständigung; die altpreußische Freimaurerei will in ihrer streng protestantischen Gesinnung nichts von einer Annäherung an die römische Kirche wissen, während im katholischen Lager die von Jouin geleitete Pariser „Revue Internationale“ fortfährt, die Freimaurer und die Juden von nationalistisch-chauvinistischen Gesichtspunkten aus zu bekämpfen und den Jesuiten geradezu den Vorwurf des Verrats macht. Pater Gruber freilich hat in würdiger Weise auf solche Angriffe entgegnet, indem er ausführte, die Gesellschaft Jesu habe die apostolische Pflicht, jeden Versuch zu einer Versöhnung mit Liebe und aufrichtigem Wohlwollen aufzunehmen.

Diese überraschende Wendung in dem Verhalten der Jesuiten sowohl als auch eines großen Teils der Freimaurerei ist wohl nicht zuletzt auf eine kluge Einsicht in die veränderten Verhältnisse der Gegenwart zurückzuführen. Man braucht ja nur ins Auge zu fassen, wie wenig heute noch Liberalismus und Maurertum als Feinde der Kirche in Betracht kommen, gemessen an der neuen, unendlich größeren Bedrohung jeglicher Religion durch den radikalen Sozialismus. Aber auch die Freimaurer sehen sich durch das Überhandnehmen der marxistischen Anschauungen gegenwärtig stärker gefährdet als durch den Katholizismus, denn in dem Maße, als die sozialistischen Fraktionen immer radikaler geworden sind, haben sie auch das

Maurertum als „theistische Religion der Bourgeoisie“ immer entschiedener abgelehnt. In Ungarn und in Italien war den Mitgliedern der sozialdemokratischen Partei die Zugehörigkeit zum Maurerbund bereits verboten worden, in Österreich wird sie stark mißbilligt, und in Sowjetrußland ist die Maurerei überhaupt von Staats wegen unterdrückt und mit schweren Strafen bedroht.

Als geistige Vorkämpferin des Bürgertums steht die Freimaurerei bei aller grundsätzlichen Gegnerschaft dem Jesuitismus doch noch näher als jener radikalen Lehre, die gegen die bürgerliche Ideologie ebenso gerichtet ist wie gegen die Religion. Da erschien es denn als ein Gebot der politischen Klugheit für beide Teile, sich mit dem Feind von gestern zu verständigen und alle Kräfte zum Kampf gegen den Feind von heute zusammenzufassen.

Denn während der Liberalismus sich noch ebenso wie die Freimaurerei darauf beschränkt hatte, die religiösen Überzeugungen als Privatangelegenheit des einzelnen anzusehen und an ihnen selbst weiter keine Kritik zu üben, so widersprechen die Lehren des Marxismus jeglichem Kirchenglauben auf das entschiedenste. Nach der von Marx und Engels geschaffenen „materialistischen Geschichtsauffassung“ bildet ja lediglich die ökonomische Struktur der Gesellschaft die Grundlage, nicht nur für alles historische Geschehen, sondern auch für jede kulturelle und religiöse Entwicklung. Die Religion ist nach dieser Lehre nichts weiter als ein „ideologischer Überbau“ über materiellen und wirtschaftlichen Voraussetzungen, so daß also „Gottesbegriffe“, „Offenbarungen“, religiöse Sittenvorschriften und Zeremonien lediglich als Symptome für einen ganz bestimmten ökonomischen Zustand anzusehen seien. Somit gibt es keinerlei unwandelbare Glaubens- und Moralgesetze, vielmehr ist nach dieser Anschauung der Mensch mit seiner „Seele“, mit seinem „sittlichen Empfinden“ und mit seinen Gottesvorstellungen nichts weiter als ein vollständig determiniertes Produkt seiner jeweiligen Wirtschaftslage.

Wenn auch gegenwärtig innerhalb des Sozialismus eine Wendung von der rein materialistischen Auffassung, wie noch Marx sie verkündet hatte, zu einer mehr kantianischen Betrachtungsweise bemerkbar ist, so verbleibt der Sozialismus trotzdem in einem tiefen weltanschaulichen Gegensatz zur katholischen Kirche, nicht zuletzt schon durch seine Forderung nach einem kommunistischen Wirtschaftssystem.

Die anscheinende Ähnlichkeit des sozialistischen Programms mit vielen Sätzen des Evangeliums hatte zunächst dahin geführt, daß auch zahlreiche „gute Katholiken“ sich dem Sozialismus angeschlossen und in ihm eine Art Wiedergeburt des unverfälschten Urchristentums erblickt hatten; manche sozialistische Agitatoren hatten es auch nicht unterlassen, die vom mittelalterlichen Katholizismus vollzogene Anerkennung des Privateigentums und der sozialen Ungleichheit als „Verrat an den Lehren Christi“ zu brandmarken, und diese Art der sozialistischen Propaganda mußte besonders die Jesuiten zum schärfsten Kampf herausfordern.

Auch hierbei konnten sie sich auf Thomas von Aquin berufen, der in dem Bestreben, einen harmonischen Ausgleich aller Gegensätze in der christlichen Welt herbeizuführen, die bestehenden wirtschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit mit den kommunistischen Anschauungen des frühen Christentums in Einklang zu bringen gesucht hatte. Während vor ihm viele Kirchenväter der Auffassung gewesen waren, daß nur die Armut in Wahrheit dem christlichen Ideal entspreche, das Streben nach Eigentum hingegen eine durch den Sündenfall entstandene Folge der menschlichen Unvollkommenheit darstelle, hat Thomas mit allen Künsten der scholastischen Dialektik den Widerspruch zwischen dem evangelischen Armutsideal und dem im wirklichen Leben allenthalben wahrnehmbaren Erwerbstrieb überbrücken wollen.

In aristotelischem Sinne lehrte er, der gute Christ möge sich einer „liberalitas“ befleißigen, die als goldene Mitte von den sündhaften Extremen des Geizes und der Verschwendung gleich weit entfernt sei. Nicht Armut oder Reichtum entscheidet nach Thomas über den sittlichen Wert des Menschen, sondern der vernünftige Gebrauch, den er von seinen weltlichen Gaben zu machen weiß; denn der materielle Erfolg oder Mißerfolg ist eine Fügung Gottes, und der Mensch kann seine wahrhaft christliche Gesinnung nur durch die Art und Weise betätigen, in welcher er diese Fügung hinzunehmen versteht und sein Vermögen im Sinne der Wohltätigkeit und der Barmherzigkeit verwaltet.

Auch noch in unseren Tagen suchen die Jesuiten an dieser thomistischen „Sociologia perennis“ festzuhalten und mit ihrer Hilfe den Sozialismus zu bekämpfen. „Wie alles andere“, schreibt Viktor Cathrein, „läßt sich auch das Eigentum mißbrauchen und wird vielfach mißbraucht. Nichtsdestoweniger

hat es nach der Absicht des Schöpfers eine hohe sittliche Bedeutung . . . Zu dem von Gott gewollten Zweck unserer Prüfung, zur Übung der Tugend und dadurch zur Erwerbung des ewigen Lebens ist die Ungleichheit der irdischen Güter ein überaus wichtiges Mittel. Durch diese Ungleichheit werden Reiche und Arme aufeinander angewiesen zur gegenseitigen Unterstützung in der Erfüllung der göttlichen Absicht . . . Gott gegenüber ist der Mensch nur ein Lehensträger oder Verwalter, der seinem Herrn verantwortlich bleibt und mit dem Recht zugleich Pflichten überkommen hat . . . Nur dann dürfte man dem Staat das Recht der Eigentumsbeschränkung zuerkennen, wenn bewiesen würde, daß der unbeschränkte Eigentumserwerb mit dem Gemeinwohl unvereinbar ist. Dieser Beweis ist aber nie erbracht worden und auch nicht zu erbringen.“

Aus solchen Ausführungen geht deutlich genug hervor, daß der Jesuitismus auch gegenwärtig noch jene radikalen Eingriffe in das Eigentumsrecht, wie der Sozialismus sie beabsichtigt, mit aller Entschiedenheit ablehnt; zugleich erweist sich aber auch, daß dies nicht mit einer bedingungslosen Rechtfertigung des kapitalistischen Systems gleichbedeutend ist. „Soweit der Sozialismus Kritik bedeutet“, sagt Cathrein einmal ausdrücklich, „enthält er ein gutes Stück Wahrheit. Er hat oft den Finger auf die offene Wunde gelegt und die Dinge beim Namen genannt, während andere zu so manchem schweigen.“

Schon die thomistische Soziologie hat ja daran festgehalten, daß der Handel und der Gelderwerb nur insofern zu rechtfertigen seien, als der damit verbundene Gewinn einem „notwendigen oder ehrenvollen“ Ziel diene, wie etwa dem Unterhalt einer Familie, der Unterstützung von Bedürftigen oder dem Nutzen der Bürgerschaft. Überdies hatte auch Thomas, ebenso wie alle anderen scholastischen Lehrer, den Gewinn immer nur als Frucht geleisteter Arbeit gelten lassen wollen und daher das Nehmen von Leihzins ausdrücklich verboten, insofern es sich nicht um eine Vergütung für ein „lucrum cessans“ handelte.

Daß trotz dieser Vorbehalte, die der Thomismus bei der Billigung des Privateigentums gemacht hat, die Aussichten auf eine Einigung zwischen Katholizismus und Sozialismus gegenwärtig noch äußerst gering sind, hat Dr. Robert Drill sehr treffend darzulegen verstanden. „Man spricht oft von der Anpassungsfähigkeit des Katholizismus“, meint er in

einem Aufsatz „Katholizismus und Sozialismus“, „und diese ist zweifellos vorhanden, aber sie hat bestimmte Grenzen. Der katholische Eigentumsbegriff ist nicht unwandelbar, es ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, daß er neue Gedanken sozialer Bindungen in ihn aufnehmen wird. Aber das Privateigentum überhaupt, auch das Privateigentum an Produktionsmitteln wird er nicht aufgeben. Er kann es gar nicht, ohne mit seinen naturrechtlichen Grundsätzen in unlösbaren Widerspruch zu geraten. Daraus ergibt sich ein Gegensatz zum Marxismus, der nicht behoben werden kann . . .“

„Nicht minder gewichtig ist der Gegensatz zwischen dem grundsätzlichen Klassenkampf und dem christlichen Liebesprinzip, ferner der Gegensatz, der sich daraus ergibt, daß im Marxismus das Materielle, im Katholizismus und im Christentum überhaupt das Seelische den Primat hat. Man darf nicht erwarten, daß der Katholizismus sich in seinen entscheidenden Grundlagen ändern werde. Es ist immer gut, die Dinge zu sehen, wie sie sind, sich keinen Illusionen hinzugeben . . .“

Aber ebenso wie in der Philosophie haben auch in der Soziologie einige von den modernsten jesuitischen Denkern dennoch bereits den Versuch unternommen, sogar mit dem Sozialismus Kompromisse einzugehen. Vor allem ist hier der jesuitische Nationalökonom Heinrich Pesch zu nennen, der mit seinem System des „Solidarismus“ eine Synthese zwischen Kapitalismus und Sozialismus anstrebt. Pesch zögert nicht anzuerkennen, daß durch das kapitalistische System wichtige Menschenrechte des Proletariats bedroht werden, und er sucht daher nach einem „gesunden Ausgleich“ zwischen dem „Individualprinzip“ des kapitalistischen Liberalismus und dem „Sozialprinzip“ des Marxismus herzustellen. Freilich bedeutet auch die Wirksamkeit Pater Peschs, wie Ernst Karl Winter richtig bemerkt, nicht so sehr ein soziologisches Studium um seiner selbst willen, als vielmehr einen neuen Versuch, die Gesellschaftswissenschaft als „Magd“ in den Dienst der Religion zu stellen.

Ähnliches gilt wohl auch von dem Versuch einer „katholischen Religionssoziologie“ auf scholastischer Grundlage, wie ihn Pater Gustav Gundlach unternommen hat. Indem Gundlach das Ideal einer „harmonischen Totalität des Lebens“ aufstellt, bemüht er sich nachzuweisen, daß eine solche eben nur innerhalb einer theozentrischen Weltanschauung möglich sei. Gerade der Jesuitenorden mit seiner „den höchsten Erfolg

erstrebenden Arbeitsidee“ und seiner „positiven Wertung der Welt“ sei am meisten geeignet, in einer Zeit des „gesteigerten Lebensrhythmus, dessen auffälligste Offenbarung der moderne Kapitalismus ist“, eine wahrhaft harmonische Soziologie hervorzubringen.

Der „Großinquisitor“

In der Literatur haben alle neuen, von der katholischen Lehre abweichenden Ideen ein mächtiges und wirksames Instrument gefunden, durch das sie sich ganz tief im Bewußtsein der modernen Menschheit verankern konnten, denn erst die unmittelbare, überzeugende und zündende Wirkung von Dramen, Gedichten und Romanen hat ihnen zu ihrer eigentlichen, nachhaltigen Macht über das Denken der Zeit verholfen.

Nun haben wohl auch die Schriftsteller des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert oft genug ihre Stoffe aus der katholischen Gefühls- und Vorstellungswelt geschöpft, und die Literaturgeschichte aller europäischen Länder kennt „katholische Richtungen“ des Romans, der dramatischen Kunst und der Lyrik. Trotzdem aber, und obwohl gerade die jüngste Gegenwart katholische Dichter von der Größe eines Paul Claudel, von der Zartheit eines Francis Jammes, von dem Esprit eines G. K. Chesterton hervorgebracht hat, ist doch Francis Thompson im Recht, wenn er bemerkt, daß die Kirche „einst die Mutter der Künstler nicht weniger als der Heiligen, Dantes nicht weniger als des heiligen Dominikus“, jetzt nur noch „den Ruhm der Heiligkeit“ für sich bewahre, die Kunst jedoch „den Fremden“ überlasse.

Schon die großen Dichter des achtzehnten Jahrhunderts, die zum guten Teil in den Schulen der Jesuiten aufgewachsen waren, hatten sich zumeist von der Kirche losgesagt und hatten in ihren Werken die philosophischen und politischen Ansichten der „Aufklärung“ verkündet; das neunzehnte Jahrhundert hatte diese Entwicklung nur noch deutlicher hervortreten lassen, und nun spiegelte die Literatur bereits alle Probleme, Leidenschaften, Konflikte und Überzeugungen der Menschen wider, unbekümmert um jede Rücksicht auf die „Frömmigkeit“, allein dem Gesetz der künstlerischen Wahrhaftigkeit gehorchend. Die ganze Vielfalt der menschlichen Seele, zugleich aber auch die Vielfalt der philosophischen und politischen Anschauungen, vom Materialismus bis zur Psychoanalyse, von den Freiheitsideen der Französischen Revolution bis zu den

kommunistischen Träumen des Bolschewismus, hat in der Weltliteratur des letzten Zentenniums ihre eindrucksvolle Gestaltung erfahren.

Solange es sich um den Kampf gegen gefährliche wissenschaftliche Erkenntnisse gehandelt hatte, waren die Jesuiten als die eifrigsten Hüter des Katholizismus stets imstande gewesen, unbequemen Forschungsergebnissen andere Resultate, bedenklichen philosophischen Lehrgebäuden andere Systeme entgegenzustellen und ihren Feinden entweder „falsche Schlußfolgerungen“ nachzuweisen oder aber deren Anschauungen umzudeuten und erst recht als Bestätigung für die Dogmen heranzuziehen. Auch wo es gegolten hatte, gegnerischen politischen Strömungen Einhalt zu gebieten, hatten die Jesuiten immer alle Mittel des polemischen Kampfes aufzubieten gewußt. Um in diesen wissenschaftlichen oder weltanschaulichen Kontroversen die Positionen der Kirche zu behaupten, hatte es stets allein des gelehrten Fleißes, des hingebungsvollen Studiums und des durchdringenden Verstandes bedurft, und in dieser Hinsicht hatten die Patres der Gesellschaft Jesu niemals versagt.

Die Kunst des Dichters jedoch war mit noch so großem Eifer nicht zu „erlernen“. Was ihm die Macht über die Menschen verlieh, war zu allen Zeiten gerade seine unenträtselbare, unnachahmliche Einmaligkeit. Die Ideen der Dichter konnten aber auch weder durch geschickte Polemik, noch durch überzeugende Argumentationen widerlegt werden; hier versagten alle Möglichkeiten der Kontroverse und alle Machtmittel der Kirche, Indexverbot wie Exkommunikation.

Was half es, wenn jesuitische Kritiker die Bedeutung der Literatur herabzusetzen suchten, indem sie darauf hinwiesen, daß „die Poesie niemals an die Stelle der Religion treten“ könne, daß „die schönsten Dichterträume“ nur eine „schwache Ahnung der himmlischen Glückseligkeit“ zu geben vermöchten, und daß keineswegs die Meisterwerke der Kunst, sondern allein die Gnadenmittel der Kirche imstande seien, die Menschheit zu erlösen.

Konnte denn etwa Goethe wirklich „mit den Maßstäben des Christentums“ gemessen werden, wie der sonst so kluge, in allen Literaturen der Welt bewanderte Pater Alexander Baumgartner dies zu tun versuchte? Wenn dieser jesuitische Literaturhistoriker auch erklärt, das Beste, was Goethe geschaffen habe, danke er dem Verkehr mit katholischer Poesie, so war

damit doch Goethes eigenes Bekenntnis, er sei ein „dezidiert^{er} Nichtchrist“, auf keine Weise aus der Welt zu schaffen. Die „verderbliche, dem Christentum feindliche Weltanschauung Goethes“, von der wiederum Pater Alois Stockmann spricht, übt eine nicht minder große Gewalt auf das Denken des deutschen Volkes aus, wenn Stockmann auch erklärt: „Ein Künstler höchster Weisheit und wahrer Lebenskunst ist Goethe uns nicht!“ Etwas wie ohnmächtige Resignation klingt aus der Bemerkung dieses Paters, Christus habe seine Kirche „nicht auf geniale Schöngeister und Künstler“ gebaut, sondern „auf Petrus, den ungebildeten Fischer aus Galiläa“.

Den weltlichen Leser wird es überhaupt vielfach befremden, wenn er gewahr wird, wie die jesuitische Literaturkritik die Würdigung großer Dichter oft nicht so sehr von deren künstlerischer Gestaltungskraft als vielmehr von ihrem konfessionellen Bekenntnis und von dem „katholischen“ oder „heidnischen“, „sittlichen“ oder „unsittlichen“ Charakter ihrer Werke abhängig macht. Da sucht Pater Baumgartner die Genialität Shakespeares daraus zu erklären, daß dieser der Sohn eines Katholiken gewesen sei; bei Schiller wird mit Nachdruck hervorgehoben, er habe sich „nach seiner Läuterung“ nur mehr katholischen Stoffen zugewendet; Milton und Klopstock werden deshalb gepriesen, weil sie sich „in gläubig-christlicher Gesinnung und theologischem Gehalt“ der Kirche genähert hätten; Lessing erhält ein Lobeswort für seinen Ausspruch, er wolle sich lieber dem Papst als den kleinen lutherischen Pöpstlein unterwerfen; Herders unkatholische Weltanschauung wird daraus erklärt, daß er „als Superintendent“ dem Papsttum nicht habe gerecht werden können; von Wieland wird behauptet, er hätte „sein Dasein nicht ohne Hilfe aus katholischen Ländern fristen können“; Molière, Corneille und Voltaire seien doch wenigstens in katholischen Schulen erzogen worden, Byron, Shelley, Heine, Viktor Hugo und Leopardi hätten sich „von katholischen Einflüssen genährt“.

Auf der anderen Seite werden die größten Geister in der schroffsten Weise abgelehnt, insofern der Inhalt und die Gesinnung ihrer Werke mit den Forderungen der Kirche nicht übereinstimmt. Von Nietzsche erklärt Pater Sörensen, dieser habe „die Pforten der Hölle auf Erden“ aufzurichten versucht; Ibsen wird verworfen, weil „in die nächtliche Welt seiner Dramen keine geoffenbarte Religion“ hineinstrahle; Zola und die italienischen Veristen werden mißbilligt, denn sie hätten

„die letzten Schranken von Sittlichkeit, Anstandsgefühl und Konvenienz durchbrochen“. Nicht einmal Verlaine, der Verfasser der herrlichsten katholischen Gedichte, entgeht dem harten Urteil Pater Stockmanns: „Als man ihm während seiner Kerkerhaft die Schnapsflasche wegnahm, erwachten auf kurze Zeit die religiösen Gefühle und Erinnerungen seiner Kindheit . . . Bald darauf fiel der Unselige ins Lasterleben zurück und überbot an schmutzigster Lyrik seine früheren Pornographien.“ Da begreife es sich, daß „der schwüle Dehmel“ zu den eifrigsten Übersetzern Verlaines gehöre.

Wie wenig jedoch diese von den Jesuiten so gerne vorgenommene Einteilung der Dichter in „gute“ und „schlechte Christen“ geeignet war, über die Verlegenheiten hinwegzuhelfen, welche sich für die Verteidigung der katholischen Anschauungen gerade aus der Literatur ergaben, hat sich am deutlichsten bei dem größten Dichter des neunzehnten Jahrhunderts, bei Fjodor Michailowitsch Dostojewski, erwiesen. Denn dieser konnte nicht damit abgetan werden, daß man seine Religiosität anzweifelte; hat er doch wie kein anderer mit leidenschaftlichen Worten den Atheismus und die materialistischen Ideen der „Aufklärung“ bekämpft und das Christentum als den einzigen Weg zur Befreiung der Menschheit gepriesen.

Zugleich aber war der Gesellschaft Jesu in Dostojewski der größte Feind seit Pascal erstanden. Alle Ziele des Jesuitismus, das Streben nach der Universalherrschaft Roms, das Eintreten für die Befähigung des menschlichen Verstandes zur Erhärtung des Glaubens, das Bemühen, die strengen Lehren der Kirche den beschränkten Fähigkeiten der Menschen anzupassen und die Welt durch eine mit aristotelischer Klugheit ausgesonnene Moralthologie zu „entsündigen“, alles dies, um dessentwillen die Jünger Loyolas drei Jahrhunderte hindurch ihre ganze Tatkraft und ihren ganzen Opfermut aufwendeten, hat Dostojewski in der „Legende vom Großinquisitor“, im fünften Buch seiner „Brüder Karamasow“, als den ärgsten Abfall von der wahren Lehre Christi bezeichnet.

In den erst kürzlich aufgefundenen, nachgelassenen Entwürfen zum „Großinquisitor“ bemerkt Dostojewski über den jesuitischen Katholizismus: „Jener Geist, der das Christentum verzerrt, indem er es mit den Zielen dieser Welt in Einklang bringt, löst den ganzen Sinn des Christentums auf . . . Statt des hohen Ideals, das Christus geschaffen, entsteht ein

zweiter babylonischer Turm, und unter der Flagge der Menschenliebe erscheint ganz unverhüllt die Menschenverachtung...“

Wohl hat Dostojewski gewußt, daß niemals ein Mitglied der Gesellschaft Jesu das Amt eines spanischen Großinquisitors bekleidet hat; trotzdem aber hat er der Gestalt dieses geistlichen Richters, der sich in der Legende Iwan Karamasows vor dem wiedergekehrten Heiland zu verantworten hat, die charakteristischen Züge eines Jesuiten verliehen. Denn in den Patres der Gesellschaft Jesu erblickte der Dichter eben die wichtigsten Repräsentanten katholischen Geistes, jene Männer, die durch ihre Weltgewandtheit, durch ihre dialektische Fertigkeit und durch ihr Moralsystem den katholischen Machtbestrebungen erst die geistigen Waffen geliefert hatten.

Deshalb schien ihm aber im Jesuitismus auch der Widerspruch zwischen dem verweltlichten, dem Maß des schwachen Menschen angepaßten Katholizismus und der strengen Reinheit der von Jesus selbst verkörperten christlichen Idee am krassesten zum Ausdruck zu kommen. „So wie der Großinquisitor reden und schreiben die Jesuiten“, läßt Dostojewski seinen Iwan Karamasow ausdrücklich sagen, „ich habe dies alles selbst in den Schriften jesuitischer Gottesgelehrter gelesen.“

Dostojewskis „Legende vom Großinquisitor“ war gefährlicher als alle vorangegangenen antijesuitischen Schriften zusammengekommen, denn ihr Verfasser verfügte über jene visionäre Gestaltungskraft, die allein seiner Anklage Wucht und ewige Dauer zu verleihen vermochte. Um mehr bemüht als um gehässige Angriffe, Enthüllungen oder theologische Widerlegungen, zielte Dostojewski darauf ab, die ganze Tragik der im jesuitischen Christentum vorgenommenen Verweltlichung einer reinen Heilsidee in einem gewaltigen Bilde aufleuchten zu lassen, und während jede andere Polemik, an ihre Zeit gebunden, mit dieser wieder vergangen ist, hat die Anklage Dostojewskis bis auf unsere Tage nichts von ihrer lebendig bezwingenden Wirkung eingebüßt.

Von allen anderen Streitschriften unterscheidet sich der „Großinquisitor“ aber auch durch seine wahrhaft erhabene Objektivität. In der ganzen Apologetik des Katholizismus gibt es kaum ein Werk, welches die Idee des Jesuitismus mit so tiefem Verständnis darzulegen vermöchte wie die Argumentation, die Dostojewski seinen Großinquisitor vorbringen läßt. Diese mit überzeugender Kraft und Beredsamkeit gehaltene

Verteidigung der katholischen Weltmachtidee wird an keiner Stelle auch nur mit einem Wort, mit einem Einwand unterbrochen; Christus, der Partner dieses einzigartigen Dialogs, hört den Großinquisitor von Anfang bis zu Ende schweigend an. Freilich könnte keine noch so gelehrte oder polemische Entgegnung die Argumente des Großinquisitors mit solcher Gewalt zunichte machen als gerade dieses majestätische, jeden Vernunftgrund besiegende Schweigen des Heilands.

„Da sind nun anderthalb Jahrtausende vergangen“, sagt der Großinquisitor zu Christus, „gehe hin und sieh dir die Menschen an: Wen hast du bis zu dir emporgehoben? Ich schwöre dir, der Mensch ist schwächer und niedriger geschaffen, als du es von ihm geglaubt hattest! Wie sollte er das erfüllen, was du erfüllt hast? Ist er dazu imstande? Indem du ihn so hoch eingeschätzt hast, hast du gehandelt, als hättest du kein Mitleid mit dem Menschen, denn du hast gar zuviel von ihm verlangt. Hättest du ihn weniger geachtet, du hättest auch weniger von ihm gefordert; dies aber wäre der Liebe näher gekommen, denn du hättest damit die Bürde des Menschen erleichtert . . .“

„Oder sind dir nur die Zehntausende der Großen und Starken teuer? Sollen die übrigen Millionen, die zahllos sind wie der Sand am Meere, alle die Schwachen, die dich doch lieben, sollen sie nur als Material für die Großen und Starken dienen?“

„Nein, uns sind auch die Schwachen teuer . . . Worin besteht denn ihre Schuld, wenn es über ihre Kräfte gegangen ist zu ertragen, was die Starken ertragen haben? Bist du denn wirklich nur zu den Auserwählten gekommen? . . .“

„Wir aber, wir werden ihnen ihre Sünden vergeben, denn sie sind ja schwach und kraftlos . . . Selbst die quälendsten Geheimnisse ihres Gewissens, alles, alles werden sie zu uns tragen; wir werden ihnen verzeihen, und sie werden mit Freuden an unsere Entscheidung glauben, durch die sie von den furchtbaren Qualen einer persönlichen und freien Verantwortung erlöst werden. Und alle werden glücklich sein . . .“

„Sprich, waren wir nicht im Recht, als wir so lehrten und handelten? Haben wir denn die Menschheit nicht geliebt, indem wir in Demut ihre Ohnmacht erkannten, in Liebe ihre Last erleichterten und ihrer schwachen Natur sogar die Sünden erließen?“

Niemals hat Dostojewski, gleich den meisten übrigen Feinden der Gesellschaft Jesu, die redliche, tiefempfundene Menschen-

liebe der Jesuiten angezweifelt, und er, der große Feind des Katholizismus, hat auch mit keinem Worte zu bestreiten gesucht, daß die katholische Kirche ihre Macht allein zur Beglückung der Menschheit benützen wolle. Nur die Art, in der diese Beglückung vor sich gehen sollte, erschien ihm als verfehlt und als der wahren Lehre Christi entgegengesetzt.

Denn dieses wirkliche Christentum hat der große russische Dichter nicht darin gesehen, daß es gelte, den Menschen ihre Aufgabe auf Erden zu erleichtern. Wer dem Menschen die Verantwortung abnehme, beraube ihn damit der einzigen Möglichkeit, vor Gottes Angesicht zu treten; ihn mit allen Mitteln einer scharfsinnigen Dialektik zu „entsündigen“ bedeute also, ihn um sein wahres Seelenheil, um seine unendliche Bestimmung zu bringen.

Für Dostojewski war das Leiden eben nicht eine lästige Bürde, sondern jene Gnade, durch die allein der Mensch zu Gott gelangen könne; die wahre Nachfolge Christi bestand nach ihm darin, daß der Mensch die Schuld der ganzen Welt auf sich nehme, sich für alle jemals irgendwo auf Erden begangenen Sünden vor Gott verantwortlich fühle und für sie leide. Dieses kosmische Mitleiden ist ihm jene Liebe, die Christus der Welt gepredigt hat, und darum erscheint ihm das Werk der katholischen Kirche, der Versuch, den Schwachen ihre Bürde abzunehmen, als unchristliche Menschenverachtung. „In Wahrheit“, sagt der Staretz Sossima in den „Brüdern Karamasow“, „ist jeder an allem schuldig, nur wissen es die Menschen nicht; wenn sie es aber wüßten, dann hätten wir sogleich das Paradies auf Erden.“

Als verfehlt und unangemessen erscheint Dostojewski auch der von der jesuitischen Moralkasuistik unternommene Versuch, einzelne Sünden je nach ihrer Schwere oder Leichtigkeit zu bewerten: Wie kann ein Mensch, und sei er selbst Priester, über einen anderen zu Gericht sitzen und ihn von einer Schuld freisprechen, solange „auch nur ein Kind auf Erden weint“? So lehrt denn auch der Staretz Sossima, niemand dürfe Richter über einen Verbrecher sein, ehe er nicht eingesehen habe, „daß er selbst an der Tat des vor ihm Stehenden mehr als alle anderen schuld ist“.

Kein noch so gehässiges Pamphlet oder Spottgedicht hat die jesuitische Lehre tiefer getroffen als diese grandiose, von jeder polemischen Schärfe freie Dichtung Dostojewskis. Die Literaturhistoriker des Ordens hatten somit eine schwere Auf-

gabe vor sich, als es galt, sich gegen diesen „unsterblichen Feind“ zur Wehr zu setzen. Daß aber die sonst übliche Methode, den Dichtern, je nach der „Frömmigkeit“ und „Sittsamkeit“ ihrer Werke, lobende oder tadelnde „Noten“ auszustellen, in diesem Falle nicht am Platze sei, das haben feinfühligere Jesuiten sehr bald erkannt.

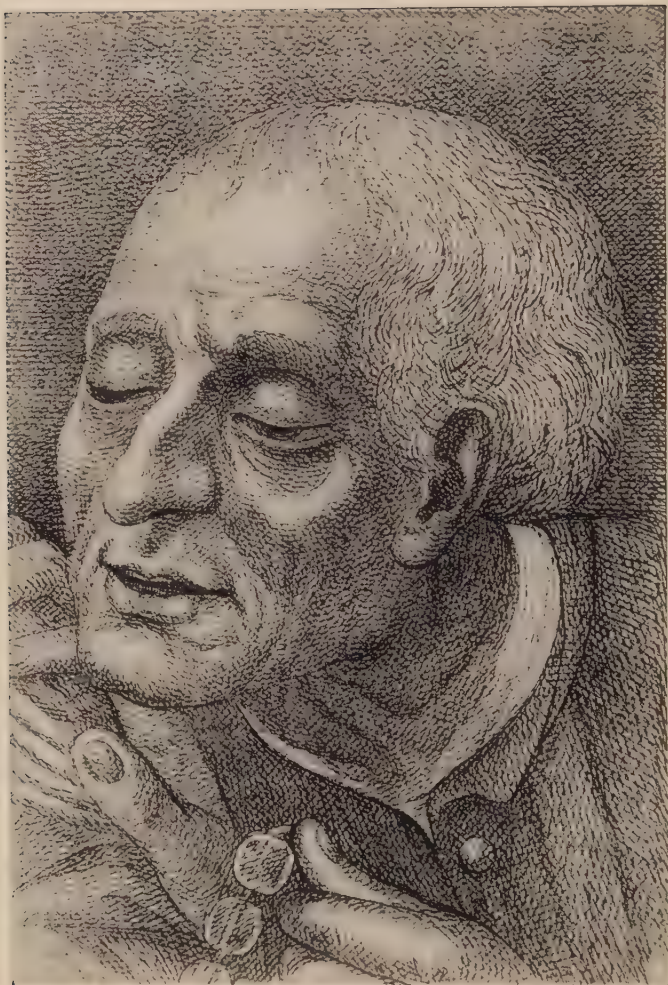
Pater Friedrich Muckermann hat dem Problem Dostojewski sehr eingehende Studien gewidmet und hierbei ein feines Verständnis für das Wesen der Dichtung bewiesen. Er erkennt an, daß auch bei dem nichtkatholischen Künstler „die subjektive Ehrlichkeit und Reinheit seines Wollens“ gewürdigt werden müsse, selbst wenn der Inhalt seiner Werke bei katholischen Gemütern Widerspruch erwecke. „Als Beispiel sei hier Dostojewskis ‚Großinquisitor‘ genannt“, schreibt Muckermann ausdrücklich, „sicher eine der gewaltigsten Visionen der Weltliteratur. Ganz abgesehen davon, daß diese Legende trotz ihrer offensichtlichen Feindschaft wider Rom doch über alles Historische hinaus eine tragische Wahrheit zum Ausdruck bringt, wirkt sie auch durch die innere, subjektive Glut des von der Richtigkeit seiner Meinung zutiefst überzeugten Dichters.“

Auch mancher andere Satz aus der Feder des Paters Muckermann läßt erkennen, daß mit ihm die jesuitische Literaturkritik eine ähnliche Wendung zu modernen Anschauungen vollzogen hat, wie dies in philosophischer Hinsicht durch die von den Patres Przywara und Jansen angebahnte Hinwendung zu Kant, in soziologischer durch die Arbeiten Peschs und Gundlachs erkennbar wird.



IGNATIUS IM PARADIES

Gemälde von Pozzo, Rom



DER JESUITENPREDIGER BOURDALOUE
Französischer Stich aus der Zeit

ACHTER TEIL

DER VIERHUNDERTJÄHRIGE PROZESS

Gloria Dei und gloria mundi

Weit mehr als irgendeine andere religiöse Bruderschaft ist die Gesellschaft Jesu seit ihrer Gründung bemüht gewesen, sich mit allen Äußerungen menschlichen Geistes auseinanderzusetzen, mit der Theologie ebenso wie mit den Naturwissenschaften, mit der Philosophie, der Kunst, der Politik, der Nationalökonomie, dem Staatsrecht und der Jurisprudenz; demgemäß hat der Jesuitismus sich aber auch vor jeder neuen Erkenntnis der Menschheit, vor jeder Wandlung der Weltanschauung und der gesellschaftlichen Einrichtungen, von neuem zu verantworten gehabt, und in diesem nahezu vier Jahrhunderte andauernden Prozeß ist gegen ihn manche harte Beschuldigung vorgebracht worden.

Anfangs war es wohl nur eine Anzahl protestantischer Prediger, die behaupteten, die Jesuiten suchten „durch Listen und Sophistereien die armen Christen zu betriegen und zu dem ewigen hellischen Feuer zu verführen“, und es waren bloß einige Breslauer Bürger, die unter Eid angaben, sie hätten mit eigenen Augen gesehen, wie ein Jesuit während der Predigt im Dom vom Teufel geholt worden sei.

Bald aber gesellten sich zu diesen ersten Klägern wider die Jünger Loyolas zahllose weitere Feinde, und ein Gewirr von Beschuldigungen erhob sich, das vom sechzehnten Jahrhundert bis in unsere Tage herübertönt. „Rebellen, Scheinheilige, Schmeichler, Intriganten, Feinde des Fortschritts, Verfälscher der Wissenschaften, Verderber der Menschheit!“ so riefen europäische Fürsten und Minister, asiatische Despoten, Mandarine und Bonzen, protestantische Theologen und katholische Bischöfe, Sklavenhändler und schöne Favoritinnen, römische Inquisitoren und amerikanische Präsidenten, Enzyklopädisten und Erziehungsreformatoren, Astronomen, Biologen, Psychologen und Historiker, Kantianer und Hegelianer, Freimaurer, Kulturkämpfer und Liberale, Demokraten und Sozialisten, die sich über Erdteile und Zeiten hinweg zu einem einheitlichen Chor der Ankläger vereinigten.

Immer wieder, vom sechzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart, ist die Gesellschaft Jesu beschuldigt worden, mit ihrer „verderblichen Lehre und Praxis“ an den höchsten Gütern der Menschheit „Verrat“ geübt zu haben. Durch ihr System der Exerzitien sei der Glaube an die mystische Vereinigung der Seele mit Gott zerstört und an dessen Stelle ein mechanischer Drill, eine „durch arithmetische Regeln erdrückte, gedemütigte Ekstase“ gesetzt worden. Das Bestreben der Jesuiten, der Vernunft und dem Willen bei der Vervollkommenung des Menschen eine so große Rolle zuzusprechen, bedeute, daß die entscheidende Wichtigkeit der göttlichen Gnade geleugnet und die Allmacht des Schöpfers durch eine angemessene Allmacht seiner Kreatur ersetzt werde.

Zu diesen von Mystikern, Protestanten, Dominikanern und Jansenisten erhobenen Vorwürfen gesellt sich die nicht minder schwere Anklage, die von den Jesuiten unternommene Anpassung der christlichen Lehre an den Lauf der Welt habe zu einer empörenden Herabwürdigung der Religion geführt. Indem die Jesuiten die Geheimnisse des Glaubens dem beschränkten Fassungsvermögen der Massen durch allzu sinnfällige, plumpe Bilder näherzubringen versucht hätten, sei durch sie die wahrhafte Innerlichkeit des Glaubenslebens verlorengegangen, habe ein äußerlicher, formelhafter und abgöttischer Heiligenkult überhandgenommen.

In den Missionen sei die Gesellschaft Jesu gar so weit gegangen, heidnische Vorstellungen und Zeremonien in ihre Kultübungen aufzunehmen und damit den Katholizismus in völlig unzulässiger Weise zu paganisieren; ja sie hätte sogar den Kreuzestod Christi verheimlicht, um nur bei den Heiden keinen Anstoß zu erregen und möglichst viele Scheinbekehrungen vornehmen zu können.

Die Schuld der Jesuiten sei es, wenn auch die künstlerischen Ausdrucksmittel der Frömmigkeit an echter Innerlichkeit eingebüßt hätten, denn sie hätten die Tiefe künstlerischer Symbolik zu der „Banalität“ einer verstandesmäßigen Allegorie, die Würde der architektonischen und malerischen Komposition zu einem aufdringlichen Pathos und zu den Sinnestäuschungen einer handwerksmäßigen Perspektive vergrößert.

Seinen Höhepunkt finde jedoch dieser „Verrat des Erhabenen an die gemeine Welt“ in der von den Jesuiten beharrlich geübten Verquickung geistlicher Ziele mit politischer Geschäftigkeit, List und Intrige. Denn bei ihrem Bemühen, an den

Höfen die Gunst der Könige zu erringen, auf den Reichstagen und Fürstenversammlungen mit den höchsten Würdenträgern erfolgreich zu unterhandeln und große politische Konflikte im Sinne Roms zu schlichten, hätten die Patres nur allzuoft die „gloria Dei“ mit der „gloria mundi“ verwechselt und sich weniger um das wahre Reich Gottes, als um die irdischen Machtinteressen der Kirche gekümmert. So seien die Jesuiten dafür verantwortlich, wenn „an die Stelle des evangelischen Geistes der Geist politischer Machenschaften getreten“ sei.

Zeugen nicht schon die Briefe und Anweisungen des Ordensstifters für die Bedenklichkeit der jesuitischen Methoden? Hatte Ignatius seine Untergebenen doch ausdrücklich ermahnt, sich niemals, „weder in geistlichen Gesprächen noch in anderen mehr gleichgültigen oder vertraulichen Unterhaltungen“, einer völligen Sorglosigkeit zu überlassen, vielmehr stets damit zu rechnen, daß jedes geäußerte Wort an die Öffentlichkeit gelangen könne. Er hatte seine Jünger angewiesen, im Umgang mit Großen und Vornehmen deren Vertrauen durch Anpassung an die Naturanlage eines jeden zu gewinnen, die geeigneten Schmeicheleien ausfindig zu machen, immer „die Heiterkeit des Antlitzes und die größte Freundlichkeit der Rede“ zu bewahren. War nicht er der Schöpfer jener doppelzüngigen Art der Korrespondenz, die zwischen „Hauptbriefen“ mit einem zum „Vorzeigen“ bestimmten „erbaulichen Inhalt“ und „Beiblättern“ mit den eigentlichen, streng geheimzuhaltenden Anweisungen unterschied? Und was sollte gar von jenen Lebensmaximen zu halten sein, welche Pater Balthasar Gracian, der Rektor des Jesuitenkollegs von Tarragona, in seinem „Handorakel“ zusammengefaßt hat? Finden sich nicht in diesem eigenartigen Büchlein „die zynischsten Grundsätze einer verderblichen Weltklugheit“ niedergelegt?

„Was Gunst erwirbt, selbst verrichten“, rät Balthasar Gracian seinen Jüngern, „was Ungunst, durch andere; die Verachtung zu handhaben verstehen; mit der fremden Angelegenheit auftreten, um mit der seinigen abzuziehen; seinen heutigen Freunden so trauen, als ob sie morgen Feinde sein würden; die menschlichen Mittel anwenden, wie wenn es keine göttlichen, und die göttlichen, wie wenn es keine menschlichen gäbe; über sein Vorhaben im ungewissen lassen; das Nein durch eine gute Art versüßen; die Daumschraube eines jeden zu finden wissen; sich mehr auf die Krücke der

Zeit als auf die eiserne Keule des Herkules verlassen; den glücklichen Ausgang im Auge behalten, da der Sieger keine Rechenschaft abzulegen braucht; nichts rund abschlagen, damit die Abhängigkeit des Bittstellers weiter andauere; stets so handeln, als würde man gesehen; nie Gelegenheit geben, daß einer uns ganz auf den Grund komme; ohne zu lügen, doch nicht alle Wahrheit sagen; nicht nach festen Vorsätzen leben, sondern nach der Gelegenheit und nach den Umständen . . .“

Im Zeichen dieses Geistes stehe, nach der Behauptung zahlloser Ankläger, die Handlungsweise der Jesuiten seit der Gründung des Ordens, ihre Wirksamkeit an den Höfen ebenso wie unter dem Volk, in Europa wie in fremden Ländern. In diesem Sinne hätten sie aber auch die Jugend erzogen, und sie hätten solcherart das „Evangelium Loyolas“, das „verhängnisvollste aller Zeiten“, wie Carlyle es genannt hat, immer neuen Generationen eingeprägt.

Eine solche tiefe Geringschätzung des Menschen, eine solche stete Bereitschaft, auf alle Ideale zu verzichten und selbst das Erhabenste auf das Maß der niederen Natur herabzuziehen, bilde auch die Grundlage der jesuitischen Morallehre; auch für diese bedeute das sittliche Ideal nur „eine verhaßte Instanz, der man sich notwendigerweise beugt, oder deren man sich soweit als möglich durch logische Dialektik entledigt“. Es gebe nichts, meinte der Jansenist Pascal, „was lax und unrecht genug wäre, als daß die Jesuiten es nicht mit dem Pinsel ihrer vagen und schrankenlosen Morallehre als fromm, anständig und heilig hinstellen wüßten“, und der Protestant Adolf Harnack hat behauptet, es sei geradezu der Zweck der Jesuiten, „das Schimpflichste als verzeihlich darzustellen und den ruchlosesten Verbrechern einen Weg zu zeigen, auf welchem sie noch immer den Frieden der Kirche erlangen können“.

Ob die Jesuiten nun einen Heilsweg verkündeten, moralische Regeln aufstellten, philosophische Systeme entwickelten, die heiligen Schriften erklärten, Bilder malten, Kirchen bauten, Heiden bekehrten, Politik betrieben, die Beichte hörten oder Kinder erzogen: stets wurden sie beschuldigt, bei ihrer Tätigkeit zu große Konzessionen an die Unzulänglichkeit der Menschen gemacht zu haben. Mit Wehmut behaupten ihre Ankläger, darin allein liege auch das Geheimnis der jesuitischen Überlegenheit über ihre Feinde begründet,

die sich bei ihrem Wirken doch stets von dem Glauben an die edlen Eigenschaften der Menschen und von den strengen Grundsätzen der reinen christlichen Lehre hätten leiten lassen.

Selbst einer von Loyolas eigenen Schülern, der Jesuit Juan Alvarez aus Salamanca, hatte bereits geglaubt, in der Erreichung von religiösen Zielen mit weltlichen Mitteln eine Ungereimtheit erblicken zu müssen; in diesem Sinne hatte er an Vater Ignatius geschrieben, solches tun, hieße „das Knie vor Baal beugen“. Die Antwort jedoch, welche der Ordensgründer dem besorgten Pater durch seinen Sekretär zuteil werden ließ, bedeutet zugleich eine Anführung alles dessen, was der Jesuitismus zur Rechtfertigung seiner Methoden vorbringen kann.

„Sie treten an die Sache von einem so erhabenen Standpunkt heran“, ließ Ignatius dem Pater Alvarez schreiben, „daß Sie dabei offenbar jeden Blick für die Wirklichkeit verloren haben . . . Wenn man Ihre geistliche Weisheit betrachtet, wird sich die Behauptung schwerlich aufrechterhalten lassen, als bedeute der Gebrauch menschlicher Mittel und die Verwertung irdischer Protektion für gute und gottgefällige Zwecke so viel, als die Knie vor Baal zu beugen. Im Gegenteil, wer es verwirkt, sich solcher Mittel zu bedienen und auch dieses von Gott verliehene Talent zu verwerten, etwa weil er dies für einen ‚üblen Sauerteig‘ und eine ‚schlimme Mischung irdischer Mittel mit der Gnade‘ hält, der hat offenbar nicht gut gelernt, alles auf das eine große Ziel, auf die Verherrlichung Gottes, hinzulenken . . .“

„Wer aber seine ganze Hoffnung auf Gott gebaut hat und für diesen Dienst alle Gaben, die ihm der Herr geschenkt hat, seien es nun innere oder äußere, geistige oder körperliche, sorgfältig verwertet, in der Überzeugung, daß Gottes Allmacht mit diesen Mitteln oder ohne sie sein Ziel erreicht, daß ihm aber jedenfalls die menschliche Sorgfalt in seinem Dienste wohlgefällt, der beugt seine Knie nicht vor Baal, sondern vor Gott, indem er ihn als den Urheber nicht allein der Gnade, sondern auch der Natur erkennt . . . Zusammenfassend meine ich: Die Verwendung menschlicher Mittel zur rechten Zeit, wenn sie rein auf Gottes Dienst bezogen werden, ist nichts Böses . . .“

In späteren Zeiten haben dann die Jesuiten gegenüber allen Angriffen von katholischer Seite immer darauf hingewiesen,

daß es eben überhaupt die Aufgabe der Kirche sei, „communicare orbi terrarum“, mit dem Leben und Treiben der ganzen Menschheit in ständiger mitfühlender Verbindung zu bleiben; deshalb dürften die weltlichen Dinge nicht unbeachtet bleiben, sie müßten vielmehr mit Interesse verfolgt, mit Geschick und Eifer beeinflußt werden. Es gelte, „die Fäden“, welche den Menschen mit dem Diesseits verbinden, „nicht abzureißen“, sie vielmehr „weise zu lenken und zu verknüpfen“, was keineswegs eine Herabwürdigung des Höheren und Geistigen bedeute.

Hatte es sich die Gesellschaft Jesu aber einmal zur Aufgabe gemacht, das Reich Gottes in dieser Welt, in jeder Zeit und in allen Kulturbezirken vorzubereiten, so mußte sie sich notwendig mit den gegebenen Verhältnissen auseinandersetzen und auf diese Rücksicht nehmen. Und wenn die Jesuiten sich Allen angepaßt haben, um Alle zu gewinnen, durften sie sich da nicht auch auf die Worte des Apostels Paulus berufen, der gelehrt hatte, wer voll geistiger Gaben sei, müsse auf die Schwäche seiner Mitmenschen achten und ihnen bei ihren irdischen Bedürfnissen in teilnehmender Liebe dienen: „Denn wiewohl ich frei bin von jedermann“, heißt es im ersten Korintherbrief, „habe ich doch mich selbst jedermann zum Knechte gemacht, auf daß ich ihrer viel gewinne. Den Juden bin ich worden als ein Jude, auf daß ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich worden als unter dem Gesetz, auf daß ich die, so unter dem Gesetz sind, gewinne. Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz worden, auf daß ich die, so ohne Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich worden als ein Schwacher, auf daß ich die Schwachen gewinne. Ich bin jedermann allerlei worden, auf daß ich allenthalben ja etliche selig mache. Solches aber tu ich um des Evangeliums willen, auf daß ich sein teilhaftig werde.“

Die jesuitischen Methoden im Lichte unserer Zeit

Trotzdem aber werden immer von neuem zahlreiche Gläubige aufstehen und erklären können, eine so weitgehende Angleichung der göttlichen Forderungen an die Schwäche der Kreatur, wie die Jesuiten sie vorgenommen hätten, bedeute dennoch einen Verrat an dem wahren Vermächtnis Christi, und sie werden mit vielen Zitaten aus den Schriften der Apostel nachzuweisen vermögen, daß der Heiland nicht eine der Welt

zugewandte Kirche, sondern eine Gemeinde gottesgläubiger, in sich gekehrter Auserwählter habe gründen wollen.

Die Jesuiten ihrerseits werden darauf stets zu erwidern wissen, das Christentum habe sich eben nur durch seine Versöhnung mit der Welt und durch sein lebendiges apostolisches Wirken Jahrtausende hindurch zu behaupten vermocht; bei einem völligen Verzicht auf das „communicare orbi terrarum“ hingegen wäre es längst zum Bekenntnis einer kleinen Sekte herabgesunken. Und die Gegner wieder werden hierauf erklären, daß sich durch solche Kompromisse zwar die Kirche erhalten habe, daß diese aber nicht mehr die Hüterin der wahren christlichen Lehre sei.

So wird der große Streit der Gläubigen ewig unentschieden andauern, ob mystische Versenkung oder Übung des Willens zu Gott führe, ob der Mensch auf die Gnade angewiesen sei oder mittels des freien Willens sein Heil wirken könne, ob „Kadavergehorsam“ das rechte Verhalten sei oder das Vertrauen auf die „Freiheit eines Christenmenschen“, ob Gott strenge Erfüllung seiner Gebote oder milde Nachsicht fordere, und ob schließlich die wahre Nachfolge Christi in einem völligen Verzicht auf alle zeitliche Wirksamkeit oder in einem tätigen weltlichen Apostolat zu erblicken sei.

Wer auch immer von diesen Streitenden die „theologische Wahrheit“ auf seiner Seite haben möge, stets wird dieser ganze Gegensatz die alleinige Angelegenheit der Gläubigen bleiben müssen. Denn das Für und das Wider dieser Kontroverse ist einzig nur dem religiösen Erlebnis zugänglich und verschließt sich völlig den Erkenntnismitteln einer rationalen Kritik. Der rein weltliche Betrachter hat somit keinerlei Berufung, ein Urteil darüber zu fällen, ob die Jesuiten, indem sie die Gebote der Religion menschlichen Maßen anpassen und sich zur Erreichung religiöser Ziele weltlicher Mittel bedienen, den eigentlichen Sinn des Evangeliums erfüllen oder sich gegen ihn vergehen.

Hätte die Gesellschaft Jesu sich lediglich darauf beschränkt, innerhalb der katholischen Theologie dem menschlichen Willen eine wichtigere Stellung, den „Werken“ einen größeren Wert, der „Gnade“ eine veränderte Bedeutung zuzuschreiben, den apostolischen Gedanken weiter zu fassen, wäre also der Jesuitismus nichts anderes gewesen als eine jener zahllosen Deutungen des Christentums, wie sie von den verschiedensten Konfessionen, Orden und Sekten zu allen Zeiten versucht

worden sind, so hätte niemand außerhalb der Kirche den Anlaß oder das Recht, zu allen diesen Meinungsverschiedenheiten das Wort zu ergreifen.

Aber die Jesuiten haben ihren Dienst in der „Heerschar Christi“ nicht auf die Stille der Klöster und auf die Debatten der Kirchenversammlungen beschränkt, ihn vielmehr in die ganze Welt hinausgetragen, in die Kabinette der Herrscher und Minister, in die Parlamente und Universitäten, in die Audienzsäle asiatischer Despoten, an die Lagerfeuer der Rothäute, auf die Sternwarten, in die physikalischen und psychologischen Institute, auf die Szene des Theaters, auf die Gelehrtenkongresse und politischen Rednertribünen; sie suchten alles, was Menschen denken und empfinden können, dem Glauben unterzuordnen, und so haben sie für die Bestätigung ihrer Religiosität die ganze große lärmende Welt mit ihrer Fülle von Interessen und Zielen in Anspruch genommen.

Sie haben gefordert, als Weltleute mit den Weltleuten, als Gelehrte mit den Gelehrten, als Künstler mit den Künstlern, als Politiker mit den Politikern zu gelten und in allen diesen Wirkungskreisen als ebenbürtig angesehen zu werden. Demnach können sie aber in dieser weltlichen Sphäre auch einer weltlichen Kritik nicht entgehen. Da den Jesuiten ferner ein sehr beträchtlicher Einfluß auf die geistige und materielle Kultur Europas zugeschrieben werden muß, haben wir wohl die Befugnis zu untersuchen, ob dieser Einfluß einen Gewinn oder einen Verlust, „Fortschritt“ oder „Reaktion“ bedeutet hat.

Somit erscheint es auch nicht unberechtigt, wenn seit Jahrhunderten die Beichtpraxis der Gesellschaft Jesu zum Gegenstand weltlicher Erörterungen gemacht worden ist. Denn wohl entzöge sich die auf dem Mittleramt des Priesters beruhende geistliche Aussprache zwischen dem Gläubigen und seinem Beichtvater, als religiöse Angelegenheit, jeder Kritik durch den Laien; da aber nicht zuletzt durch die Jesuiten die Beichte mit der Politik verquickt worden ist, und da die Beichtväter der Könige, Minister, Heerführer und Landesherren oft genug bestimmend auf die Geschicke ganzer Reiche eingewirkt haben, mag auch hier eine Betrachtung nach weltlichen Gesichtspunkten als angemessen gelten.

Aber eine solche Beurteilung wird in unseren Tagen doch nach ganz anderen Gesichtspunkten zu erfolgen haben als einst: Wenn wir gegenwärtig nochmals nachprüfen wollen, ob die Beschuldigungen Pascals und seiner Nachfahren gegen

die „Jesuitenmoral“ berechtigt gewesen sind, werden wir uns nicht damit begnügen dürfen, die „bedenklichen“ Sätze in den jesuitischen Moralkasuistiken nachzuschlagen, wir werden vielmehr auch untersuchen müssen, welches der eigentliche Sinn und Zweck dieser Maximen gewesen ist, und nach welchen Prinzipien die anderen Zeitgenossen jener Kasuisten über moralische Probleme geurteilt haben.

Da wird es sich denn etwa ergeben, daß die so oft zur Anklage benützte Lehre von der Zulässigkeit des Tyrannenmordes keineswegs eine Erfindung der Jesuiten gewesen ist, daß vielmehr schon im zwölften Jahrhundert Johannes von Salisbury ganz Ähnliches ausgesprochen hatte, und daß auch Martin Luther in einer seiner Tischreden erklärt hat, ein Gewaltherrscher könne unter gewissen Voraussetzungen umgebracht werden, „wie ein anderer Mörder und Straßenräuber“. Überdies aber wird unsere Zeit nicht mehr dasselbe Maß von Empörung über diesen Grundsatz aufbringen wie die Epoche des Absolutismus, denn sowenig Blut- und Gewalttaten ethisch gebilligt werden mögen, haben wir uns doch daran gewöhnt, das Recht des Volkes auf die gewaltsame Beseitigung mißliebiger Machthaber in den meisten revolutionären Ideologien proklamiert zu finden, und die Häufigkeit, mit der diese Lehre in den letzten Jahrzehnten praktisch verwirklicht worden ist, hat uns schon in erheblichem Maße gegen ihre Grausamkeit abgestumpft.

Als anfechtbar erweist sich auch heute noch die ältere moraltheologische Literatur des Jesuitenordens in jenen Sätzen, die bei der Beurteilung von Vergehen nicht bloß sittliche, sondern auch klassenmäßige Unterscheidungen treffen wollen. Wenn jedoch bedacht wird, wie noch zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die „Ehrennotwehr“ des Offiziers von Gesetz und Sitte beurteilt worden ist, wird es zwar nicht als zu billigen, wohl aber als verständlich erscheinen, wenn in vergangenen Jahrhunderten auch manche jesuitische Kasuisten einem Aristokraten das Recht zuerkannten, einen sozial tiefer stehenden Beleidiger zu töten.

Ähnliche Erwägungen werden anzustellen sein, wenn wir die Beziehungen zwischen dem Jesuitenorden und der Inquisition ins Auge fassen. Abgesehen davon, daß die Gesellschaft Jesu keineswegs, wie vielfach angenommen wird, mit der Inquisition besonders eng verbunden gewesen ist, daß insbesondere mit Ausnahme von Portugal kein einziges Land

jemals einen jesuitischen Inquisitor gekannt hat, darf nicht vergessen werden, daß die Inquisition nach allen Feststellungen der modernen Forschung zu ihrer Zeit relativ human vorgegangen ist und in dieser Hinsicht der weltlichen Rechtspflege ihrer Zeit weit überlegen war. Und wenn sicherlich jedes Maß von Entrüstung am Platze ist, wo es sich um die gewaltsame Unterdrückung unliebsamer Überzeugungen handelt, so soll doch bei einem Urteil über das Verfahren der Inquisition daran gedacht werden, daß noch in unseren Tagen rein weltliche politische Diktaturen ihre Machtstellung mit nicht wesentlich anderen Mitteln aufrechtzuerhalten suchen. „Ich erlaube mir zu bemerken“, sagt in diesem Sinne der Jesuit Naphta in Thomas Manns „Zauberberg“, „daß jede Pein- und Blutjustiz, die nicht dem Glauben an ein Jenseits entspringt, viehischer Unsinn ist.“

Sicher wäre es ungerecht, gerade nur die Jesuiten allein für tadelnswerte Anschauungen verantwortlich zu machen, die ihrer ganzen Zeit eigentümlich gewesen sind und über die auch die Gegenwart in weit geringerem Maße hinausgewachsen ist, als es bei oberflächlicher Betrachtung den Anschein haben mag.

Auf der anderen Seite aber wird nicht verkannt werden dürfen, daß viele von jenen moraltheologischen Sätzen der Jesuiten, die zu ihrer Zeit als „verwerflich“ und „gefährlich“ galten, jetzt, im Lichte des zwanzigsten Jahrhunderts, ihren bedenklichen Charakter nicht nur ganz eingebüßt haben, sondern sogar einen überraschend modernen Eindruck machen. Wenn die alten Kasuisten etwa den Diebstahl in großer Notlage als entschuldbar erklärt haben, so wird gegenwärtig, da auch die bürgerliche Gesetzgebung aller zivilisierten Länder den „unwiderstehlichen Zwang“ als Strafausschließungsgrund gelten läßt, wohl kaum jemand mehr diesen „Laxismus“ der Jesuiten zu tadeln wagen.

Auch die so viel verlästerten jesuitischen Maximen von der „*reservatio mentalis*“ und der „*Amphibolie*“ werden gegenwärtig in einem wesentlich veränderten Lichte erscheinen, da doch selbst das staatliche Gesetz dem Verbrecher das Recht auf die Lüge ausdrücklich zugesteht und dem Berufsgeheimnis des Priesters, des Arztes und des Anwalts die Unverletzlichkeit verbürgt. Wir werden also Verständnis dafür empfinden, wenn die Moralisten des siebzehnten Jahrhunderts ihrerseits nach Mitteln gesucht haben, um einen Ersatz für diesen fehlenden Rechtsschutz zu schaffen.

Und wird der moderne Kritiker nicht auch die „Verstellungskunst“, List und Vorsicht, wie sie sich in der politischen Praxis und in der Missionstätigkeit der Jesuiten betätigte, wie sie in den Instruktionen des Ordensgründers und seiner Nachfolger und vielleicht am klarsten in den Maximen Balthasar Gracians ihren Ausdruck gefunden hat, anders ansehen müssen, als die dominikanischen, protestantischen und jansenistischen Eiferer dies zu ihrer Zeit getan haben? Wissen wir doch heute, daß jener als „jesuitisch“ bezeichnete Lebensstil überhaupt einen Wesenszug der seit der Renaissancezeit herangewachsenen Menschheit darstellt, und daß schon Machiavelli, vor dem Auftreten Loyolas, die These verkündet hatte, man müsse die Menschen so betrachten, wie sie wirklich sind, und sein praktisches Handeln hiernach einrichten. Der Jesuitenorden, der sich eben vor allen älteren religiösen Bruderschaften dadurch auszeichnete, daß er den Geist der Renaissance ganz in sich aufgenommen hatte, konnte sich dieser grundlegenden Erkenntnis der Zeit von der wahren Natur des Menschen nicht verschließen, er mußte diese vielmehr in jeder Weise zur Kenntnis nehmen und bei allen seinen Lehren und Plänen, bei seinen Vorschriften ebenso wie bei seiner praktischen Handlungsweise entsprechend berücksichtigen.

In wie hohem Maße dieser „jesuitische Geist“ in Wirklichkeit ein Gemeingut der modernen Menschheit darstellt, geht vielleicht am besten aus den Worten hervor, die Arthur Schopenhauer seiner Übersetzung des „Handorakels“ von Balthasar Gracian vorausgeschickt hat. Dieses Buch, meinte er, lehre „die Kunst, deren alle sich befleißigen“ und sei daher „für jedermann“ von Wert. Besonders sei es geeignet, „das Handbuch aller derer zu werden, die in der großen Welt leben, ganz vorzüglich aber junger Leute, die ihr Glück darin zu machen bemüht sind, und denen es mit einemmal und zum voraus die Belehrung gibt, die sie sonst erst durch lange Erfahrungen erhalten“.

In unseren Tagen, in denen die gesamte Auffassung von Gut und Böse gewaltige Änderungen erfahren hat, finden eben die Weltgewandtheit und der „Laxismus“, deren die Jesuiten in früheren Jahrhunderten beschuldigt worden sind, weit mehr Verständnis, und der moderne Leser wird bei der Lektüre älterer antijesuitischer Streitschriften mehr als einmal das Gefühl haben, als ob manche von diesen als „Ausgeburten

der Verderbtheit“ zitierten jesuitischen Grundsätzen unserem modernen Empfinden weit näher stünden als die mittelalterlich-strengen Anschauungen der Jesuitenfeinde.

Zuletzt aber muß auch noch in Erwägung gezogen werden, daß die Patres der Gesellschaft Jesu bei ihren Lehren und bei ihrer Wirksamkeit stets von einer unbezweifelbaren, echten Menschenliebe geleitet worden sind. Dies hat selbst Pascal nicht geleugnet, indem er seinen Jesuiten in den Provinzialbriefen“ erklären läßt, er wünsche nichts sehnlicher, als „überall nur die Grundsätze des heiligen Evangeliums in ihrer völligen Strenge“ lehren zu dürfen. „Nichts wäre uns erwünschter, denn die Reinheit unserer eigenen Sitten beweist gewiß hinlänglich, daß wir mehr aus kluger Willfährigkeit, denn aus böser Absicht bei anderen eine größere Freiheit dulden. Wir sind dazu gezwungen, denn die Welt ist jetzt so verdorben, daß nicht mehr die Menschen zu uns kommen, sondern daß wir zu ihnen gehen müssen; sie würden uns sonst ganz verlassen und sich voll Trotz völlig dem Laster ergeben... Der Hauptzweck unserer Gesellschaft aber ist es, niemanden, wer immer es auch sei, von sich zu entfernen, damit die Welt nicht der Verzweiflung preisgegeben werde.“

Nicht anders urteilt auch Dostojewski über die Gesinnung und die Beweggründe der Jesuiten. „Ich frage dich“, sagt Iwan Karamasow zu seinem Bruder Aljoscha, „warum du annimmst, daß Jesuiten und Inquisitoren sich nur zum Erwerb niedriger materieller Güter verbündet hätten. Warum glaubst du, daß es unter ihnen keinen einzigen gibt, der wirklich von einem großen Leid, von einer tiefen Menschenliebe gepeinigt wird? ... Wer weiß, vielleicht lebt dieser verfluchte Greis, der die Menschheit so starrsinnig und eigenartig liebt, auch jetzt in seiner ganzen Schar ebensolcher einzelner Greise, in einem geheimen Bund, der schon vor langer Zeit zur Wahrung des Geheimnisses, zu seiner Beschützung vor den unglücklichen und kraftlosen Menschen und zu dem Zweck gegründet worden ist, die Menschen glücklich zu machen! Das gibt es unbedingt. Es muß so sein...“

Die jesuitische Moraltheologie fordert aber, unabhängig von der sittlichen Beurteilung ihrer einzelnen Sätze, zu einer philosophisch-psychologischen Kritik heraus, denn sie beansprucht ja noch heute, auch ihrem rein gedanklichen Aufbau nach, allen anderen Morallehren gleichwertig oder gar überlegen zu sein. Somit wird der philosophische Inhalt der

jesuitischen Moralthologie daraufhin untersucht werden müssen, ob er unseren modernen Erkenntnissen standhalte, und diese Untersuchung führt unzweifelhaft zu einem negativen Ergebnis.

Schon die Richtigkeit der grundlegenden Annahme, auf der das gesamte System beruht, wird füglich angefochten werden müssen; ist es doch mehr als problematisch, ob die Behauptung, daß der menschliche Wille frei und bloß von der verstandesmäßigen Erkenntnis gelenkt sei, gegenwärtig noch aufrechterhalten werden könne. Der große Kampf um die Willensfreiheit ist freilich von den Philosophen und den Psychologen ebensowenig eindeutig entschieden worden wie vorher von den protestantischen, jansenistischen und jesuitischen Theologen; ob es überhaupt einen Willen gebe, inwieweit dieser frei sein könne, und was unter einer solchen „Freiheit“ zu verstehen sei, das alles erscheint heute weniger geklärt denn je, so daß die modernsten Denker mehr und mehr der Ansicht zuneigen, es handle sich hier überhaupt um eine sinnwidrige Fragestellung, um ein Scheinproblem, wie deren schon so viele das menschliche Denken jahrhundertlang genarrt haben.

Ist es aber unter solchen Umständen noch zulässig, das sittliche Verhalten der Menschen nach einer so unsicheren Voraussetzung zu beurteilen, wie die Annahme eines freien Willens sie nach unserer modernen Erkenntnis darstellt? Dies erscheint um so weniger am Platze, als ja die weltliche Rechtsprechung, die einst mit der Rezeption des römischen Rechts auch den Glauben an den „vom Intellekt geleiteten freien Willen“ übernommen hatte, bereits seit längerem die Konsequenzen aus den neuen Anschauungen zu ziehen sucht und sich ernsthaft bemüht, ohne die problematische „Willensfreiheit“ auszukommen. In diesem Sinne hat der große Strafrechtslehrer Franz von Liszt gefordert, die Jurisprudenz müsse darauf verzichten, „im Namen der Sittlichkeit“ zu richten und zu strafen; ihre Aufgabe beschränke sich vielmehr darauf, „Motive“ zu schaffen, die von der Begehung schlechter Handlungen abhalten könnten, und so zum Schutz der gesellschaftlichen Institutionen beizutragen.

Demgegenüber verharret jedoch die jesuitische Morallehre noch immer auf der Anschauung, der Mensch sei völlig Herr seiner Entschlüsse und begehe somit durch jede frei gewollte Übertretung bewußt und willentlich eine „Schuld“, für die ihm nach der göttlichen Gerechtigkeit eine „Sühne“ gebühre.

Unbekümmert um die Erkenntnisse der Psychoanalyse, die gezeigt hat, daß ein großer Teil der menschlichen Bestrebungen und Wünsche dem Bereich des Unbewußten angehört und von dort aus auf das Handeln einwirkt, nehmen die Jesuiten auch weiter an, jede Willensäußerung gehe „bewußt“ vor sich; diese zweite wichtige Grundlage ihres Systems jedoch erscheint gegenwärtig nicht minder erschüttert als der Glaube an die Freiheit des Willens. Eine moderne wissenschaftliche Betrachtung wird also die philosophischen und psychologischen Voraussetzungen der jesuitischen Sittenlehre nicht ohne weiteres billigen können, und ebenso wird sie auch gegen die ganze formale Konzeption dieses Systems schwere Bedenken erheben müssen.

Wohl hat die Moralkasuistik der Jesuiten für die Zeit ihres Entstehens einen Fortschritt bedeutet, indem durch sie das Prinzip einer feineren Differenzierung, eines näheren Eingehens auf die Besonderheiten jedes Straffalles, eingeführt worden war. Denn die Jesuiten hatten zuerst erkannt, daß die Mannigfaltigkeit des Lebens nicht nach einigen starren Normen beurteilt werden könne, und hatten sich bemüht, stets in Betracht zu ziehen, mit welchen Schwächen der Mensch behaftet sei, und welche Umstände als Entschuldigungsgründe für seine Verfehlungen berücksichtigt werden müßten. Zu diesem Zweck hatten sie in ihren Kasuistiken Tausende von Fällen aufgezählt und für jeden genau angegeben, in welcher Weise hier die allgemeinen Normen zu interpretieren seien, damit ungerechte Härten vermieden würden.

Doch was im siebzehnten Jahrhundert ein Fortschritt gewesen, ist im zwanzigsten bereits als überholt anzusprechen, denn das weltliche Denken ist mittlerweile längst zu der Einsicht gelangt, daß Normen überhaupt niemals eine konstitutive, sondern immer nur eine regulative Bedeutung haben können, und daß daher jeder Versuch, das Verhalten der Menschen auf Grund von noch so fein differenzierten normativen Gesichtspunkten beurteilen zu wollen, letzten Endes verfehlt sei.

Hätten die Jesuiten sich die großartige, von Leibniz ausgesprochene Erkenntnis zu eigen gemacht, daß niemals zwei zeitlich oder räumlich diskrete Dinge ganz „gleich“ sein können, daß somit jeder Mensch und jede seiner Handlungen etwas Einmaliges, nie Wiederkehrendes, Unwiederholbares darstellt, so hätten sie es fernerhin als unmöglich angesehen, jemals von einem Menschen auf einen anderen, von einer

Situation auf eine andere Analogieschlüsse zu ziehen, und sie hätten den Versuch grundsätzlich unterlassen, Taten, die stets unter einzigartigen Voraussetzungen begangen werden, nach dem Muster von „Schulfällen“ beurteilen zu wollen.

Aus dieser methodischen Unzulänglichkeit der Moralkasistik erklären sich auch die Ungereimtheiten, die ihren Sätzen so oft innewohnen. Hier treten eben an die Stelle des lebendigen Lebens formelhafte, konstruierte, miteinander in Widerspruch stehende Entscheidungen, und dieses Grundübel kann durch noch so großen juristischen Scharfsinn ebenso wenig behoben werden wie durch eine Vermehrung der „Beispiele“ bis ins Endlose.

Nun wäre es freilich unredlich, zu verschweigen, daß ja auch außerhalb der Moralthologie das kasuistische Prinzip weiterbesteht; suchen doch die bürgerlichen Gesetzbücher aller Länder durch die Konstruktion paradigmatischer Rechtsfälle die Beurteilung jener Geschehnisse zu ermöglichen, die sich im wirklichen Leben ereignen. Und der Richter, der in den Entscheidungen des höchsten Tribunals ein Präjudiz über einen „ähnlichen“ Fall ausgräbt und dann nach diesem urteilt, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Beichtvater, der in einer zweifelhaften Lage bei Escobar oder Busembaum nachschlägt.

Aber die modernen Vertreter der weltlichen Jurisprudenz haben doch bereits offen die moralische Unzulänglichkeit dieses verfehlten Systems bekannt, und gerade durch die Bescheidenheit, mit welcher das weltliche Recht sich mehr und mehr bloß als eine praktische Notkonstruktion zum Schutz der Gesellschaftsordnung ausgibt, erscheint es vorgeschrittener als die Moralthologie, die noch immer den Anspruch erhebt, der Gerechtigkeit und sogar der göttlichen Gerechtigkeit entsprechen zu können.

Der Erde tren

Die meisten von diesen als überwunden anzusehenden Voraussetzungen der jesuitischen Morallehre gehen, wie wir wissen, letzten Endes auf Lehrsätze des Aristoteles zurück; dies trifft auf den Glauben an eine dinghafte Existenz des „freien Willens“ ebenso zu, wie auf die Annahme, dieser Wille sei allein der Leitung des bewußten Verstandes unterworfen, nicht minder aber auch auf das Bestreben, die Welt und die in ihr möglichen Begebenheiten zu „inventarisieren“

und zu klassifizieren. Der Jesuit in Pascals „Provinzialbriefen“ hat somit ganz recht, wenn er meint, die Bücher des Aristoteles müßten verbrannt werden, sofern die Grundsätze der Jesuitenmoral falsch seien.

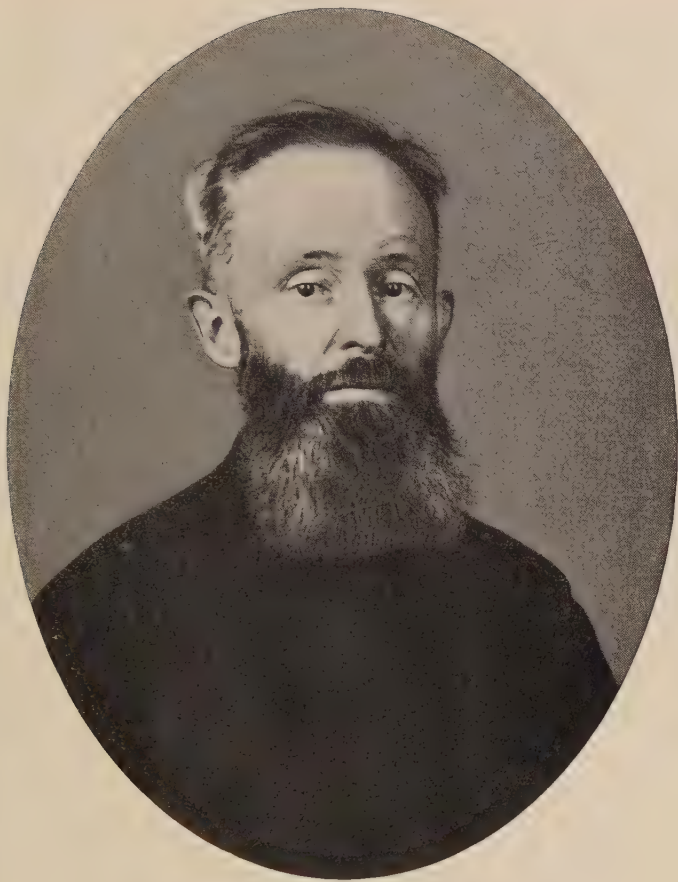
In der Tat hat bereits ein großer Denker des dreizehnten Jahrhunderts erklärt, die Verbrennung der Aristotelischen Werke sei im Interesse der Menschheit höchst angebracht; deren Studium, schrieb Roger Bacon, bedeute „nichts als Zeitverlust, die Quelle von Irrtümern und die Verbreitung von Unwissenheit“. Und wenn den Menschen unserer Tage auch jene Leidenschaft des Mittelalters abgeht, die für Bücher mit irrtümlichem Inhalt den Scheiterhaufen forderte, so wird die Gegenwart ihrem Ahnherrn Roger Bacon doch dahin beipflichten, daß der Philosoph von Stagira an mancher verhängnisvollen Verwirrung des Denkens Schuld trägt.

Gegen die Jesuiten wird hieraus der Vorwurf erstehen, daß sie an den Lehren des Aristoteles wie an Dogmen festgehalten haben, obgleich diese bereits in vielen Punkten überzeugend widerlegt worden waren, und daß sie manche bedeutsame geistige Errungenschaft bloß deshalb verworfen haben, weil diese mit der aristotelischen Physik, Metaphysik oder Ethik nicht im Einklang stand.

Von modernen Forschern ist darauf hingewiesen worden, es sei die Schuld des Aristoteles gewesen, wenn nicht schon im vierten Jahrhundert vor Christo das heliozentrische Weltbild allgemeine Anerkennung gefunden habe, obgleich Plato dieses bereits gekannt und verfochten hatte. Denn Aristoteles sei in jener berühmten Sitzung der Akademie von Athen zugunsten des geozentrischen Systems aufgetreten und habe den Sieg über die Ansicht Platos davongetragen, einen Sieg, welcher das menschliche Denken „um zwei Jahrtausende zurückgeworfen“ habe.

Als dann in der Neuzeit das heliozentrische System nochmals aufgenommen wurde, seien es nicht zuletzt die Jesuiten gewesen, die bewirkt hätten, daß „die wahre kopernikanische Lehre verworfen und die falsche ptolemäische gewaltsam aufrechterhalten“ worden sei. So habe auch diesmal der aristotelische Geist der Reaktion dem Fortschritt einen schweren Schaden zugefügt.

Auf Grund der modernsten mathematisch-physikalischen Anschauungen wird freilich auch diese landläufige Ansicht revidiert werden müssen, erscheint doch nunmehr die Lehre



PATER ERICH WASMANN
der berühmte jesuitische Zoologe



DIE KIRCHE GESÙ IN ROM
Stich, Rom 1573

des Ptolemäus keineswegs mehr als „völlig falsch“ und jene des Kopernikus als „allein wahr“, wie Galilei einst geglaubt hatte. Vielmehr erweist es sich, daß die beiden Systeme grundsätzlich gleichberechtigt sind, und daß die Überlegenheit des kopernikanischen Systems lediglich auf der größeren Einfachheit der mit seiner Hilfe erzielten astronomischen Berechnungen beruht. Dies hatte aber bereits Kardinal Bellarmin erkannt, als er den Schüler Galileis ermahnte, die kopernikanische Lehre nur als hypothetische, nicht aber als die alleinige Wahrheit anzusehen.

Wenn demnach gegenwärtig auch nicht mehr rundweg gesagt werden kann, daß die Jesuiten bei ihrem Kampf gegen Galilei sachlich ganz im Unrecht gewesen seien, so sind sie dennoch insofern vom Geiste der wahren Wissenschaft abgewichen, als sie die ptolemäische Weltbetrachtung nicht aus astronomischen Gründen, sondern allein deswegen verteidigten, weil die „Autoritäten“ für ihre Richtigkeit zu sprechen schienen. Im festen Vertrauen auf Aristoteles, auf die Bibel und auf die Kirchenväter wollten sie die Möglichkeit einer anderen Deutung des Weltgetriebes überhaupt nicht zulassen, und dieser Dogmatismus, der im Bereich des Religiösen am Platze sein mag, wird nie und nimmer gebilligt werden können, wenn es um die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung geht.

In ganz ähnlicher Weise haben die Jesuiten nun auch, allen neueren Erkenntnissen zum Trotz, an der „Autorität“ der aristotelischen Ethik festgehalten, und auch hier kann ihnen der Vorwurf gemacht werden, daß sie die von Leibniz und Kant angebahnte „kopernikanische Wendung“ nicht genügend berücksichtigt hätten. Denn die von diesen beiden Denkern begründete Anschauung hat auf das deutlichste gezeigt, daß auch in der Ethik, gleich wie in der Astronomie, „das Auge in die Sonne gestellt“ werden müsse, wenn aus der scheinbaren Unordnung und Verwirrung der menschlichen Handlungen Sinn und Harmonie werden solle; nicht vom Standpunkt der „erreichbaren Tugend“ muß die Sittlichkeit beurteilt werden, sondern von der Idee einer nie erfüllbaren, regulativ zu denkenden sittlichen Forderung.

Niemals wollten die Jesuiten sich jedoch dazu herbeilassen, die von Aristoteles gewiesene „auf Erden erreichbare Tugend“ gegen die „unendliche Forderung“, die Dinghaftigkeit der aristotelischen „Begriffe“ gegen die transzendentalen „Ideen“

Platos einzutauschen. Bis zum heutigen Tag glauben die jesuitischen Moralphilosophen mit dem Stagiriten, es genüge, die verschiedenen möglichen Tugenden und Laster, guten und schlechten Taten säuberlich zu inventarisieren und auf Grund der „natürlichen Vernunft“ über dies alles Urteile zu fällen. Es ist dies jene „Verwirrung der Aufgaben“, die Heinrich Gomperz der aristotelischen Ethik vorgeworfen hat; sie bestehe darin, daß „beschreibende Moralwissenschaft zugleich Ethik sein will“, während es doch offenbar unmöglich sei, „durch die Beschreibung dessen, was ist, zugleich festzustellen, was sein soll“.

Immer und in allem, in der Ethik wie in der Astronomie, sind die Jesuiten also im Sinne ihres antiken Lehrers „der Erde treu geblieben“, solange dies nur irgend gehen wollte. Hundert Jahre hat es gewährt, ehe sie die geozentrische Astronomie aufgaben, und bis heute haben sie sich von Leibniz und Kant nicht völlig belehren lassen.

Auch hier soll freilich das Bestreben einzelner moderner jesuitischer Denker, über die „aristotelische Schranke“ hinauszugelangen, nicht unerwähnt bleiben; in deutlich erkennbarem Widerspruch zu der früher üblichen Autoritätsgläubigkeit des Ordens schreibt Pater Max Pribilla, „kein Meister der Vergangenheit“ solle und dürfe dem Menschen „die eigene, selbständige Denktätigkeit ersparen“. Nichts sei verkehrter, als wollte man „dem so ungemein differenzierten modernen Menschen mit fertigen, starren Formen“ begegnen. „Nicht die überlieferte Form, sondern die passende Form muß das Entscheidende sein.“

Die zivilisatorischen Verdienste des Ordens

Wer ein gerechtes Urteil über die Rolle der Jesuiten in der europäischen Geisteskultur fällen will, wird aber auch an einem Ausspruch Chateaubriands nicht achtlos vorübergehen können, in welchem es heißt, daß „die kleinen Nachteile, welche die Philosophie glaubt den Jesuiten zur Last legen zu können“, kaum in Betracht kämen, gemessen an den „unschätzbaren Diensten, welche gerade die Jesuiten der menschlichen Gesellschaft erwiesen haben“.

Selbst, wenn wir, mit Rücksicht auf den großen Einfluß des jesuitischen Geistes auf die ganze Entwicklung der neuen Zeit, den Schaden, den manche philosophische Rückständigkeiten des Ordens verursacht haben, nicht so gering anschlagen

wollen wie Chateaubriand, so werden wir doch die Bewunderung dieses Autors für die vielen hervorragenden astronomischen, physikalischen, geographischen, ethnographischen und sonstigen wissenschaftlichen Leistungen der Jesuiten teilen und überdies anerkennen müssen, daß der Orden eine ganze Anzahl ungewöhnlich begabter Erfinder in seinen Reihen gezählt hat.

Allein an den Namen des Paters Athanasius Kircher knüpft sich die Erfindung der *Laterna magica*, die Wiederentdeckung des archimedischen Brennsiegels und des Sprachrohrs. Er hat auf die Faszination hingewiesen, die Kreidestriche auf die Hühner ausüben, und hat somit die Grundlage für die Erforschung hypnotischer Phänomene geschaffen; er hat eine allgemeine Zeichenschrift für Taubstumme ersonnen, Arbeiten über Paläontologie verfaßt, und er war einer der ersten, die sich mit dem Studium der koptischen Sprache und der ägyptischen Hieroglyphen beschäftigten; von ihm stammt ferner die erste kartographische Darstellung der ozeanischen Strömungen.

Nicht minder bedeutend ist auch Pater Francesco Lana-Terzi gewesen, der eine Sämaschine erfand, Unterrichtsmethoden für Blindgeborene ausarbeitete, wichtige Studien über die Kristallisation der Mineralien anstellte und der überdies, nach der Ansicht Lessings, als der Schöpfer des Wortes „Ideal“ anzusprechen ist. Anknüpfend an die Erfindung der Luftpumpe durch Otto von Guericke, hat Lana im Jahre 1670 zuerst den Vorschlag gemacht, mit Hilfe von evakuierten Metallkugeln ein Luftschiff zu konstruieren.

Ein halbes Jahrhundert später hat ein anderer Jesuit, Pater Lorenzo Gusmao, in Lissabon den ersten Ballonaufstieg durchgeführt, indem er, noch vor Montgolfier, einen Papierballon mittels eines in der Gondel entzündeten Feuers zum Schweben brachte. Die strenge portugiesische Inquisition sah in diesem Unterfangen Gusmaos ein Teufelswerk, verhaftete den unglücklichen Erfinder als Zauberer, und es bedurfte langer Fürsprachen seiner Ordensbrüder, bis Gusmao wieder aus dem Gefängnis entlassen wurde.

Besonders groß ist die Bereicherung, welche die europäische Wissenschaft den Jesuitenmissionaren zu verdanken hat. Waren es doch diese, die zuerst die wagemutigsten Reisen durch bis dahin nie betretene Länder und Kontinente unternommen und über ihre Wahrnehmungen berichtet haben. Durch sie

erfuhr Europa nun von den Zuständen im Inneren Kanadas, Mexikos, Brasiliens, Tibets und der Mongolei, und da sie fast überall ihre Missionsfahrten mit kartographischen Aufnahmen verbanden, gaben sie späteren Geographen die wichtigsten Hilfsmittel an die Hand.

Nicht minder bedeutsam sind die Verdienste der Patres um die Sprachforschung, denn sie, die ihr Missionswerk stets damit begannen, daß sie die Idiome der zu bekehrenden Völkerschaften auf das genaueste studierten, haben Wörterbücher und Grammatiken fast sämtlicher nord- und südamerikanischer Indianersprachen, der vorder- und hinterindischen ebenso wie der japanischen Sprache verfaßt. Die Pekingener Missionare schrieben Grammatiken des Chinesischen sowohl als der Mandschusprache, und das Werk des Jesuiten Prémare „*Notitia linguae sinicae*“ gab sogar bereits eine eingehende Darstellung aller chinesischen Stilarten, Sprichwörter und Redewendungen. Wenn noch heute in ganz Brasilien eine von allen Indianern verstandene „*Lingoa geral*“ besteht, mit deren Kenntnis der Reisende in dem ganzen ungeheuren Lande sein Auslangen findet, so ist diese Sprache geradezu das Werk der Jesuiten; geht ihre Schaffung doch auf eine Anregung des Paters Anchieta zurück.

Über solchen großen Leistungen sollen auch jene kleineren Verdienste der Jesuitenmissionen nicht vergessen werden, die zusammengenommen manches zur Bereicherung der europäischen Zivilisation beigetragen haben. Der Jesuit Dentrecolles hat zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts Frankreich mit der chinesischen Porzellanfabrikation bekanntgemacht, und auch der Gebrauch des Regenschirms ist erst durch die Jesuiten aus China nach dem Westen eingeführt worden. Die jesuitischen Missionare haben ferner Pflanzen, Gewürze und Heilmittel wie den Rhabarber und die Vanille aus Asien nach Europa gebracht; die Kamelie trägt ihren Namen nach dem Jesuitenpater Kamel, der ein Exemplar dieser Blume von den Philippinen an den großen Botaniker Linné sandte.

Von der allergrößten Bedeutung waren endlich die Anregungen, welche das europäische Denken durch die von den Jesuiten vermittelte Kenntnis der indischen und chinesischen Kultur erfahren hat. Waren doch die Patres die ersten, die nicht nur die Sanskritsprache studiert, sondern auch Übersetzungen der Veden veröffentlicht und somit die Aufmerksamkeit des Westens auf die indische Philosophie und Religion

hingelenkt haben; sie sind somit als die Begründer jener großen europäischen Geistesrichtung anzusehen, die letzten Endes zu Schopenhauer und den theosophischen Systemen unserer Tage hingeführt hat.

Die Erschließung der chinesischen Kultur durch die Jesuitenmissionare wieder hat uns nicht nur die Schriften des Konfuzius vermittelt, sondern auch viel zur Umgestaltung des europäischen Geschmacks beigetragen. Die „Chinoiserien“ der Rokokozeit gehen vielfach unmittelbar auf Vorbilder aus jesuitischen illustrierten Chinapublikationen zurück, deren Stiche von den Architekten der Zeit fast pedantisch genau kopiert wurden. Selbst die Literatur ist von den Arbeiten der Jesuitenmissionare nicht unberührt geblieben: Voltaires Tragödie „Das chinesische Waisenkind“ beruht auf einer von Pater Prémare verfaßten Übersetzung chinesischer Theaterstücke.

Umgekehrt haben schließlich die Patres den Chinesen die erste Kenntnis von Sitten und Schrifttum Europas beigebracht, indem sie die Werke der Kirchenväter und zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen ins Chinesische übersetzten. Insbesondere beschäftigte sich Pater Parrenin damit, die Arbeiten französischer Gelehrter in die Mandschusprache zu übertragen, wobei Kaiser Kang-hi die erforderlichen stilistischen Korrekturen vornahm.

„Die Jesuiten ergriffen das einzige und edelste Band, das sie mit Kaiser und Reich verknüpfen konnte“, schreibt J. G. Herder in seiner „Adrastea“, „das Band der Wissenschaften, der Künste. Versagen kann man ihnen den Ruhm nicht, daß sie eine Reihe gelehrter, weltkluger, unverdrossener Männer dahin gefördert, die auch Europa mit Kenntnissen dieses großen Reichs und seiner anliegenden Länder, mit Kenntnissen ihrer Sprache und Bücher, ihrer Verfassung und Gebräuche sehr bekanntgemacht haben...“

„Französischen und deutschen Jesuiten haben wir mancherlei zu danken, wodurch Geist und Fleiß europäischer Gelehrter zum Studium der dortigen Sprache und Literatur, der dortigen Zeitrechnung, Astronomie, Geschichte, Naturgeschichte usw. erweckt ist. Der einzige Deguignes hat hierüber so viel geleistet, als eine chinesische Akademie...“

„Als gelehrte Mandarine galten sie; gibt's für europäische Missionare einen edleren Namen? Ist's ihre reine Absicht, Völker aufzuklären, das Wohl der Reiche nicht zu untergraben, sondern durch Wissenschaften und Sitten auf dem

Grundstein echter Menschlichkeit zu sichern, welchen Namen können sie edler führen, welch Amt ehrenvoller verwalten, als das Amt gelehrter, christlicher Mandarine? Dann fliegt der Schwan, den dort die Patres aus kaiserlicher Huld als Ehrenzeichen an der Brust tragen, gen Himmel und singt den Völkern der Erde süßen Gesang... Blicke der Name der Jesuiten in allem verhaßt; was durch sie der Menschheit Gutes geleistet worden, bleibt immer ruhmwürdig und wird gewiß den Nachkommen ersprießlich...“

Der Weg des Wissens und der Weg des Glaubens

So groß die unbezweifelbaren Verdienste der Jesuiten um die Wissenschaften und um den zivilisatorischen Fortschritt aber auch sein mögen, so wollen ihre Gegner diese Leistungen doch nicht als mit der weltlichen Forschung gleichberechtigt gelten lassen. Was immer die Patres als Astronomen, Denker, Erfinder, Geographen oder Linguisten unternommen hätten, sagen sie, sei doch stets im Zeichen einer vorgefaßten Absicht gestanden: Sie hätten bei allen ihren Arbeiten immer nur den einen Zweck verfolgt, die katholische Gottesidee aufs neue zu bestätigen; so bilde auch die Wissenschaft für die Jesuiten bloß ein Mittel „zur höheren Ehre Gottes“.

Dieses Ausgehen von einem als feststehend angenommenen Ziel, statt von rein empirischen Anfängen, erniedrige die Forschung aber zur „Magd der Theologie“, enge ihre Freiheit in erheblichem Maße ein und stehe in unvereinbarem Gegensatz zu der weltlichen Wissenschaft, die allein durch ihre Voraussetzungslosigkeit befähigt werde, den menschlichen Geist der Wahrheit näher zu bringen.

Auch diese teleologische Methode der Jesuiten verrät deutlich aristotelischen Geist; bildet doch der Grundsatz, daß für das Denken, ebenso wie für das Wirken und Schaffen des Menschen, „wenn er ein Schiff oder ein Haus baut, stets die Idee des Ganzen als Zweck der Tätigkeit zuerst auftritt, und daß sodann diese Idee durch Ausführung der Teile verwirklicht wird“, geradezu das Fundament der aristotelischen Philosophie.

Aber schon Friedrich Albert Lange, der in seiner „Geschichte des Materialismus“ eben hieran scharfe Kritik übt und Aristoteles beschuldigt, er habe in unstatthafter Weise Spekulation und Forschung vermengt, erkennt dennoch an, „daß dies System das vollendetste Beispiel wirklicher Herstellung einer

einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung ist, welches die Geschichte uns bisher gegeben hat“.

„Wir sind nun einmal nicht geschaffen, bloß zu erkennen“, meint er, „sondern zu dichten und zu bauen, und mit mehr oder weniger Mißtrauen gegen die definitive Gültigkeit dessen, was Verstand und Sinne uns zu bieten vermögen, wird die Menschheit immer wieder den Mann freudig begrüßen, der es versteht, in genialer Weise jene Einheit der Welt und des Geisteslebens zu schaffen, welche unserer Erkenntnis versagt ist. Diese Schöpfung wird gleichsam nur der Ausdruck der Sehnsucht einer Zeitperiode nach dem Einen und Vollkommenen sein, aber dies ist etwas Großes und für die Erhaltung und Ernährung unseres geistigen Lebens so wichtig wie die Wissenschaft.“

Hermann Bahr, dem keine moderne Betrachtungsweise fremd geblieben war, und der schließlich doch zu der thomistischen Auffassung gelangt ist, wonach der Glaube die höchste Stufe der Erkenntnis sei, hat darauf hingewiesen, wie auch Goethe in seinen Schriften immer wieder die Bedeutung des Ganzen hervorgehoben habe und wie er der Ansicht gewesen sei, man könne „in den Naturwissenschaften über manche Probleme nicht gehörig sprechen, wenn man die Metaphysik nicht zu Hilfe rufe“. Eine von Goethe entworfene „Hierarchie der Forscher“ beginnt auf der untersten Stufe mit den „Nutzens, Nutzen Suchenden, Fordernden“, die „das Praktische ergreifen“, während auf der höchsten Stufe die „Umfassenden“ thronen, „die man in einem stolzeren Sinne die Erschaffenden nennen könnte“.

Wie wenig es zudem in Wahrheit berechtigt ist, das „Ausgehen von der Idee“ als „unwissenschaftlich“ zu verwerfen, bezeugt einer der größten Naturforscher des neunzehnten Jahrhunderts, Justus von Liebig, der in seiner Rede über Baco von Verulam erklärt, in der Naturwissenschaft sei „alle Forschung deduktiv oder apriorisch“; das Experiment könne immer nur „ein Hilfsmittel für den Denkprozeß“ bilden, „ähnlich wie die Rechnung“. In allen Fällen und mit Notwendigkeiten müsse ihm jedoch „der Gedanke“ vorhergegangen sein: „Eine empirische Naturforschung in dem gewöhnlichen Sinn existiert gar nicht. Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, also eine Idee vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln mit einer Kinderklapper zur Musik.“

Gewiß wird gegenwärtig manche Ansicht des Aristoteles nicht mehr als gültig betrachtet werden können, und ebenso wie seine Physik ist auch seine philosophische Methode von der modernen Forschung zum größten Teil verlassen worden. Aber selbst, wenn man alles verwerfen müßte, was Aristoteles gelehrt hat, so wird sich doch auch die Kritik unserer Tage einen seiner Aussprüche zu eigen machen müssen; es ist dies das berühmte Wort im ersten Buche der Nikomachischen Ethik, der Mensch dürfe nicht zögern, im Dienste der Wahrheit jede ihm noch so lieb gewordene Meinung aufzugeben: „Sind also beide mir Freund, Plato und die Wahrheit, so ist es Gewissenspflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben.“

Im Sinne dieser Maxime wird erwogen werden müssen, ob nicht, wenngleich uns die Methoden des Aristoteles fremd geworden sind, wenngleich das moderne Suchen nach Wahrheit zumeist andere Wege einschlägt, vielleicht doch bei einem Urteil über die aristotelisch-katholische Methode ebenfalls eine relativistische Betrachtungsweise angewendet werden müsse. Sollte es denn nicht möglich sein, daß, ähnlich wie das geozentrische System schließlich als mit dem heliozentrischen gleichwertig erkannt wird, auch die „geschlossene“, hierarchische und auf Gott gerichtete Weltanschauung der Religion mit den „offenen“, in die Unendlichkeit sich verlierenden Systemen der modernen Wissenschaft grundsätzlich gleichberechtigt wäre? Vielleicht besteht am Ende ähnlich wie dort auch hier der Unterschied bloß in der Methode, mit der die gleiche Wahrheit betrachtet wird, ohne daß deshalb die vom modernen Denken aufgegebenen scholastisch-jesuitische Weltanschauung als „falsch“ und jene der Wissenschaft als „allein richtig“ bezeichnet werden dürfte.

Dem Katholizismus vergangener Jahrhunderte ist der Vorwurf der Intoleranz gemacht worden, weil er allein seine Vorstellungswelt und Terminologie als die einzig wahre anerkennen wollte und sich geweigert hat, der naturwissenschaftlichen Betrachtungs- und Ausdrucksweise die Gleichberechtigung einzuräumen; nicht minder aber würde die wissenschaftliche Weltanschauung unserer Tage den Vorwurf eines tadelnswerten Dogmatismus auf sich laden, wenn sie, uneingedenk ihrer großen kritizistischen und relativistischen Erkenntnisse, es ablehnen wollte, auch den Weg der Religion als eine vollaufberechtigte Form des menschlichen Strebens nach Wahrheit gelten zu lassen.

ERKLÄRUNG THEOLOGISCHER,
PHILOSOPHISCHER UND HISTORISCHER
FACHAUSDRÜCKE

QUELLEN- UND LITERATURNACHWEIS

BILDERVERZEICHNIS

NAMEN- UND ORTSVERZEICHNIS

ERKLÄRUNG

THEOLOGISCHER, PHILOSOPHISCHER UND HISTORISCHER FACHAUSDRÜCKE

Absolution = Freisprechung von (gebeichteten) Sünden.

Adorationsformel = Gebetsvorschrift.

Aequiprobabilisten = Anhänger der moraltheologischen Lehre, nach der es gestattet ist, in zweifelhaften Fällen dann die mildere Beurteilung einer Handlung gelten zu lassen, wenn sie ebenso wahrscheinlich (glaubhaft) ist wie die strengere.

Agnostizismus = Grundsätzliche Ablehnung jedes Versuches, Gott erkennen oder über ihn irgend etwas aussagen zu wollen.

Akademiker = Anhänger der von Plato gegründeten Philosophenschule, der „Platonischen Akademie“.

Amphibologie = Zweideutigkeit.

Apologetik = Jener Teil der Theologie, der sich mit der Widerlegung aller gegen die Lehren der Kirche vorgebrachten philosophischen und historischen Argumente beschäftigt.

Areopagita = (Dionysius), von Paulus bekehrtes Mitglied des Areopags (Staatsrates) von Athen; ihm wurden späterhin zahlreiche neuplatonisch-mystische Schriften zugeschrieben, deren wirkliche Verfasser unbekannt sind.

Ars bene moriendi = Die Kunst, richtig zu sterben.

Assensio = Zustimmung.

Asymptotisch = Einer Linie sich ständig nähernd, aber erst im Unendlichen sie berührend.

Ataraxie = Seelenruhe, von Demokrit und den antiken Skeptikern als höchstes Gut gepriesen.

Atomisierung = Zerlegung in die kleinsten Teile.

Autonom = Nach eigenen Gesetzen lebend.

Baryzentrische Regel = Der von Guldin aufgestellte Lehrsatz zur Berechnung des Rauminhaltes von Rotationskörpern aus dem Weg, den der Schwerpunkt (Baryzentrum) der erzeugenden Kurve bei der Rotation zurücklegt.

Behaviourismus = Von dem Amerikaner Watson gegründete psychologische Richtung, die jedes Eingehen auf Seelenvorgänge als unexakt ablehnt und sich streng auf die Beobachtung des menschlichen „Verhaltens“ (Behaviour) beschränkt.

Bergsonismus = Lehre von der schöpferischen Entwicklung (nach dem frz. Philosophen Henri Bergson).

Breve = Päpstlicher Erlaß.

Cogito ergo sum = „Ich denke, also bin ich“. Ausspruch von Descartes: Die Denkfähigkeit ist ein Beweis für die Wirklichkeit des menschlichen Daseins.

Compositio loci = Zusammensetzung des Schauplatzes; bei Ignatius in der Bedeutung: genaue Ausmalung des Schauplatzes in der Phantasie.

- Credimus ut cognoscamus = Wir glauben, damit wir wissen, d. h. Glaube ist der Weg zur Erkenntnis.
- Cujus regio ejus religio = Der Landesherr hat die Konfession seiner Untertanen zu bestimmen. (Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens.)
- Determinierung, mechanistische = Bedingtsein des Handelns durch mechanische Faktoren und Reize.
- Determinismus = Lehre von der Unfreiheit des Willens.
- Dialektik = Unterredungskunst, Kunst der logischen Begriffsentwicklung durch Fortschreiten von einem Begriff zum anderen und Auflösen der hierbei sich ergebenden Widersprüche.
- Directorium in exercitia spiritualis = Richtschnur für geistige Bußübungen.
- Divina pati = Erleiden des Göttlichen im Zustand mystischer Passivität.
- Dolus = Böse Absicht, vorsätzliche Übelthat.
- Donum extraordinarium = Außerordentliche Gabe, die nur wenigen von Gott Auserwählten zuteil wird.
- Donum perseverantiae = Die Gabe der Beharrlichkeit, Ausdauer.
- Dragonaden = Bedrückung der französischen Hugenotten (durch Einquartierung von Dragonern), um sie zum Übertritt zum Katholizismus zu nötigen.
- Écrasez l'infâme! = Rottet das (oder die) Verruchte aus! Voltaire's Kampf gegen die katholische Kirche.
- Empirisch = Ein nicht aus Nachdenken oder Philosophie, sondern aus Erfahrung hergeleitetes Wissen.
- Enzyklopädisten = Französische freigeistige Gelehrte des 18. Jahrhunderts, die die Enzyklopädie, das Hauptwerk der Aufklärung, herausgaben.
- Epigenesis = Nachgeborensein, Entwicklung eines Organismus durch Neubildungen.
- Evidenz = Augenscheinlichkeit.
- Examen conscientiae = Gewissensprüfung.
- Examen particulare = Prüfung bis ins Einzelne.
- Exerzitant = Büsser.
- Exerzitien = Bußübungen.
- Exkommunikation = Kirchenbann.
- Experimentalpsychologie = Erklärung seelischer Vorgänge auf Grund von Versuchen an Personen.
- Fatalismus = Glaube an die Ohnmacht des Willens und an unabänderliche Vorherbestimmung.
- Flos Sanctorum = Blüte der Heiligen, mittelalterliche Sammlung von Heiligenlegenden.
- Gallikanismus = Französische kirchenpolitische Richtung, die bestrebt ist, die Rechte und Freiheiten der französischen Nationalkirche gegenüber Rom zu behaupten und zu erweitern.
- Generalkongregation = Versammlung unter Leitung des Ordensgenerals.
- Geozentrisch = Die Erde als Mittelpunkt des Weltalls betrachtend.
- Häresie = Ketzerei.
- Häretiker = Ketzer, Sektierer.
- Heliozentrisch = Die Sonne als Mittelpunkt des Weltalls betrachtend.
- Heteronom = Von fremden Gesetzen abhängig.
- Hierarchie = Rangordnung der Geistlichkeit.

- Humanistisch = Auf griechischer und lateinischer Literatur begründete Bildung.
- Humanität = Menschlichkeit, Güte.
- Ignorantia facti = Unkenntnis des Tatbestandes.
- Ignorantia invincibilis = Nicht vermeidbare Unkenntnis.
- Ignorantia juris = Unkenntnis des Rechts.
- Ignorantia vincibilis = Vermeidbare Unkenntnis.
- Imago = Abbild.
- Imitatio Christi = Nachahmung (Nachfolge) Christi.
- Indifferentismus = Gleichgültigkeit.
- Indifferenz = Gleichmütigkeit gegen alle geschaffenen Dinge.
- Induktiv = Vom Einzelnen auf das Ganze schließend.
- Inferno = Die Hölle.
- Irrationalismus = Gefühlsbetonte, die nur verstandesmäßige Erkenntnis ablehnende, Lehre.
- Jansenismus = Lehre des Cornelius Jansen, nach der die Erbsünde jeden Versuch des Menschen, sich zu läutern und sündenlos zu werden, im vorhinein aussichtslos macht.
- Kasuistik = Jene moralwissenschaftliche Literatur, die die im praktischen Leben sich ergebenden Gewissensfälle (casus conscientiae) und die Konflikte zwischen verschiedenen Pflichten behandelt.
- Kategorischer Imperativ = Das von Kant formulierte höchste Sittengesetz, nach dem jeder Mensch so handeln soll, daß sein Tun zum allgemeinen Gesetz für die ganze Menschheit gemacht werden könnte.
- Kinetisch = Auf Bewegungen beruhend.
- Konstitutionen = Die Verfassung (Konstitution) des Ordens.
- Kontroversisten = Wissenschaftliche Kämpfer für eine bestimmte These.
- Laxismus = Moralthelogische Richtung, die geneigt ist, in Zweifelsfällen immer die mildest-mögliche Beurteilung einer Tat gelten zu lassen.
- Liberalitas = Freigebigkeit.
- Ligue = Bündnis. In der französischen Geschichte Vereinigung der Katholiken gegen das mit den Hugenotten paktierende Königtum (Heinrich III., 16. Jahrh.).
- Locus naturalis = Natürlicher Ort; bei Aristoteles diejenige Stellung im Weltall, die einem jeden Ding seiner Natur nach zukommt.
- Lucrum cessans = Entgangener Gewinn.
- Meditationen = Geistige Betrachtungen, die zur Versenkung führen.
- Methexis = Teilhabe (der Seele an der Welt der Ideen).
- Neophyten = Neu in eine religiöse Gemeinschaft Aufgenommene.
- Nikomachische Ethik = Werk des Aristoteles über die sittlichen Pflichten des Menschen, in Dialogform; benannt nach der Hauptgestalt dieses Dialoges, Nikomachos.
- Nominalisten = Mittelalterliche Philosophen, die die Allgemeinbegriffe nur für Worte ohne Wirklichkeitswert hielten (Gegensatz: Realisten. Siehe auch Universalienstreit).
- Ontologie = Lehre vom Sein.
- Paganisieren = Heidnisch machen.
- Pelagianismus = Lehre des Mönchs Pelagius, nach welcher der Mensch auch ohne göttliche Gnade aus eigenem Bemühen zur Sündenlosigkeit gelangen kann.

Phaenomenologie = Erscheinungslehre.

Philosophia perennis = Ewigwährende Philosophie: Beiname für das System des Thomas von Aquin.

Polarität = Äußerster Gegensatz bei wesenhafter Zusammengehörigkeit.

Pönitent = Der Reuige (Beichtende).

Potential = Der Kraft nach vorhanden, aber sich nicht immer äußernd.

Possibilität = Möglichkeit (frei zu wollen).

Potestas publica = öffentliche Macht.

Praeceptor Germaniae = Lehrmeister Deutschlands, Beiname des Melanchthon.

Prædestination = Vorherbestimmung.

Praeformation = Vorausbildung, Vorahnung nachfolgender Entwicklungsstufe.

Pragmatismus = Anschauung, nach welcher Wissenschaft und Philosophie nur in unmittelbarer Beziehung auf das praktische Leben Sinn und Zweck haben und sich in der Praxis bewähren müssen.

Probabilismus = Moraltheilologische Lehre, nach welcher die bloße Wahrscheinlichkeit, daß eine Handlung erlaubt sei, zu ihrer Verübung berechtigt, selbst wenn es wahrscheinlicher ist, sie für verboten zu halten.

Procreatio prolis = Kinderzeugung.

Purgatorium = Fegefeuer.

Rational = Auf Vernunftkenntnis gegründet.

Ratio studiorum = Unterrichtsordnung.

Reduktionen = Niederlassungen (von Ordensbrüdern).

Reservatio mentalis = Geistiger Vorbehalt.

Rezeption = Aufnahme(fähigkeit).

Rigorismus = Grundsätzlich strenge Auffassung.

Schisma = Kirchenspaltung.

Scholastisch = christliche mittelalterliche Schulweisheit.

Semipelagianismus = Vermittelnde Lehre zwischen Pelagianismus (s. d.) und der Ansicht des Augustinus, nimmt eine Mitwirkung des menschlichen Willens bei der durch göttliche Gnade bewirkten Heiligung des Menschen an. Von der katholischen Kirche verworfen.

Signoria = Ratsversammlung der Republik Venedig.

Soziologie = Gesellschaftswissenschaft.

Stagira = Geburtsort des Aristoteles, daher dieser

Stagirite = der aus Stagira Gebürtige genannt wird.

Stoiker = Anhänger der Philosophie des Zeno, die einen strengen Tugend- und Pflichtbegriff lehrte.

Suprematseid = Eid, der in England von allen Geistlichen gefordert wurde und der die Anerkennung des Königs als höchstes Oberhaupt der Kirche zum Inhalt hatte, daher für die Katholiken mit Rücksicht auf den Papst unannehmbar war.

Syllogismus = Logischer Schluß.

Synteresis = Das dem Menschen als Fünkchen innewohnende ursprüngliche Bewußtsein des Sittengesetzes.

Synthese = Zusammensetzung des Mannigfaltigen zur Einheit.

Theozentrisch = Gott als Mittelpunkt der Welt gedacht.

Thomismus = Das von Thomas v. Aquino begründete philosophisch-theologische System, das eine Vereinigung der aristotelischen Philosophie mit den Lehren des Christentums anstrebt.

Tropismen = Wendungen (nach einer bestimmten Richtung als Folge äußerer Einwirkungen).

Tutoristen = Anhänger der moraltheologischen Lehre, nach der in allen Zweifelsfällen die wahrscheinlichere (sicherere) Weise, eine Handlung zu beurteilen, angewendet werden muß.

Universalienstreit = Mittelalterliche philosophische Auseinandersetzung über die Frage, ob die Allgemeinbegriffe (Universalien) vor den Dingen, in den Dingen oder bloße Namen (Worte) seien (siehe auch Nominalisten).

Utilitarier = Nützlichkeitsmenschen, Anhänger der Ansicht, nach welcher nur die Nützlichkeit für den Wert von Dingen, Ideen, Gesetzen usw. maßgebend sein soll.

Via purgativa = Weg der Läuterung.

Vidieren = revidieren, nachprüfen.

Visio Dei = Schauung (Anschauung) Gottes. In der mittelalterlichen Mystik vielgebrauchter Ausdruck für die in Ekstase erfahrene unmittelbare Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheit.

QUELLEN- UND LITERATURNACHWEIS

Mehrfach benutzte Werke werden dort angeführt, wo sie zuerst herangezogen worden sind.

ERSTER TEIL

- † *Adam, K.*: Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf, 1927.
- Amort, E.*: De revelationibus. Augsburg, 1714.
- ✧ *Areopagita, D.*: Die angeblichen Schriften des Dionysius Areopagita, Seidel, Sulzbach, 1823.
- Arnold, G.*: Historie und Beschreibung der mystischen Theologie. Frankfurt, 1703.
- Arsac, J. D'*: Die Jesuiten. Ihre Lehre, ihr Unterrichtswesen, ihr Apostolat. Carl Sartori, Wien, 1867.
- Augustinus*: Werke, in: Bibliothek der Kirchenväter, Kempten. 1873 ff.
- Baeumker, C.*: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster, 1895 ff.
- Bardenhewer, O.*: Geschichte der altkirchlichen Literatur I—IV. Freiburg, 1913.
- † *Baudouin, Ch.*, und *Lestchinsky, A.*, Dr.: Innere Disziplin. Nach der praktischen Moral des Buddhismus, des Stoizismus, des Christentums, des Mentalen Heilverfahrens und im Sinne der Psychotherapie. Sibyllen-Verlag, Dresden, 1928.
- Baur, F.*: Die christliche Kirche des Mittelalters. Tübingen, 1861.
- Bellecius, Al.*: Medulla asceseos seu exercitia S. P. Ignatii de Loyola. Münster, 1846.
- Benedikt v. Nursia*: Regel, herausgegeb. von der Abtei Emaus. Prag, 1901.
- Berlière, U.*: L'ordre monastique dès origines au 12^e siècle. Bruges, 1924.
- Bernhart, J.*: Die phil. Mystik des Mittelalters. München, 1922.
- Besse, L. de*: Die Wissenschaft des Gebets. Regensburg 1909.
- Les mystiques bénédictins dès origines au 13^e siècle Paris, 1922.
- Bibliotheca ascetica*. 3 Bde. Pustet, Regensburg, 1921.
- Bie, R.*: Das katholische Europa. Voigtländer. Leipzig, 1931.
- Birkre*: Exercitatorium spirituale cum Directorio horarum canonicarum auctore R. P. García Cisnerio. Regensburg, 1856.
- ✧ *Boehmer, H.*: Loyola und die deutsche Mystik. Teubner, Leipzig, 1921.
- Die Jesuiten. Historische Skizze. Leipzig, 1921.
- Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu. Bonn, 1914.
- Bollen, J.*: Katholisches aus England. Katholischer Missionsverlag, M.-Gladbach.
- Bona, J.*: De discretione spirituum. Antwerpen, 1723.
- Bonaventura*: Der Lebensbaum. Herder, Freiburg, 1888.
- Bouvier, P.*: L'interprétation de la méditation fondamentale dans les Exercices spirit. de St. Ignace. Bourges, 1922.
- Directoire composé par S. Ign. à l'usage de celui qui donne les exercices etc. Beauchesne, Paris, 1917.
- Bremer*: Kirchliches Handlexikon. München, 1907.

- Brou, A.*: Les Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Pierre Téqui, Paris, 1922.
- Brucker, J.*: La Compagnie de Jésus. Beauchesne, Paris, 1919.
- ✧ *Calmes, M.*: Zur Soziologie des katholischen Ordensstandes. M.-Gladbach, 1927.
- Calvin, J.*: Werke, in: Corpus Reformatorum. 1863ff.
- Campbell, T. J.*: The Jesuits (1534—1721). London, 1921.
- ✧ *Cassian*: Werke, herausgeg. v. Hurter. Innsbruck, 1887.
- Cavallera, F.*: Ascétisme et Liturgie. Paris, 1914.
- Chalotais, de*: Compte rendu des Constitutions des Jésuites. 1762.
- ✧ *Cisneros, Garcia de*: Schule des geistlichen Lebens. Herder, Freiburg, 1923.
- Clairvaux, Bernh. v.*: S. B. Sermones in Cant., Oeniponte, 1888.
- ✧ *Codina, A.*: Los Origenes de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola. Barcelona, 1926.
- Codina, A.*: Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius. 1. Bd. der Beiträge zur Geschichte und Askese des Exerzitienbuches. Innsbruck, 1925.
- Constitutiones Societatis Jesu*. Lat.-span. Ausgabe v. Torres. Madrid, 1898.
- Daurignac, J.*: Histoire de la Compagnie de Jésus. Régis-Ruffet et Cie., Paris, 1862.
- ✧ *Delprat*: Die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens. Leipzig, 1840.
- Diertins, J.*: Historia Exercitiorum spiritualium S. P. Ignatii de Loyola. Lille, 1882.
- *Exercitia spiritualia S. P. N. Ignatii cum sensu eorum explanata*. Antwerpen, 1693.
- Döllinger*: Handbuch der Kirchengeschichte.
- Dokumente zur Geschichte. Beurteilung und Verteidigung der Gesellschaft Jesu. Manz, Regensburg, 1841/42.
- Duhr, B.* Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. Herder, Freiburg i. Br., 1913.
- Endres*: Thomas von Aquino. Mainz, 1910.
- Epistolae Praepositorum Generalium S. J.* Gandavi, 1847.
- Ersch, J. S., und Gruber, J. G.*: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1838.
- Feder, A.*: Das geistliche Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola. Pustet, Regensburg, 1922.
- Fendt, L.*: Symbolik des römischen Katholizismus. De Gruyter & Co., Berlin-Leipzig, 1926.
- Ferrusola*: Commentaria in librum Exercitiorum b. P. Ignatii de Loyola, ed. J. Nonell. Barcelona, 1885.
- Freud, S.*: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1923.
- ✧ *Friedell, E.*: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Weltkrieg. C. H. Beck, München, 1927, 1928.
- Friedländer, M. J.*: Pieter Bruegel. Propyläen-Verlag, Berlin, 1921.
- Gagliardi, A.*: (1537—1607) Commentarii seu Explanaciones in Exerc. spirit. Brügge, 1882.
- Görres, G.*: Vier Bücher von der Nachfolge Christi. Schöningh, Münster i. W.

- González-Serrano, U.*: El misticismo, in: Revista de España, Bd. 128, 1890.
- Gothein, E.*: Ignatius v. Loyola und die Gegenreformation. Halle, 1895.
- Grabmann, M.*: Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. München, 1923.
- Die Geschichte der scholastischen Methode I—II. Freiburg, 1909/11.
- Griesinger, J.*: The Jesuits. London, 1885.
- Gundlach, G.*: Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Herder, Freiburg, 1927.
- Gutierrez, J.*: Manual de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola. Zaragoza, 1912.
- Handmann, R.*: Exercitia spiritualia. Regensburg, 1904.
- Harnack, A. v.* Dogmengeschichte I—III. Tübingen, 1909.
- Harrasser, G.*: Exerzitien-Leitung. Bd. 1. Tyrolia, Innsbruck, Bd. 2. Marianischer Verlag, Innsbruck, 1923, 1924.
- Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius. Fel. Rauch, Innsbruck, 1925.
- Heiler, Fr.*: Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung. Ernst Reinhardt, München, 1923.
- Die Mystik im Leben der Kirche. München, 1919.
- Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920.
- Heiner, Fr.*: Die Jesuiten und ihre Gegner. Münchner Volksschriftenverlag, 1906.
- Henin de Cuillers, D'*: La Monarchie des Solipses. Paris, 1824.
- Hettinger, Fr.*: Die Idee der geistlichen Übungen nach dem Plane des hl. Ignatius v. Loyola. Manz, Regensburg, 1908.
- Holl, K.*: Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Tübingen, 1905.
- Huber, J.*: Der Jesuitenorden nach seiner Verfassung und Doctrin, Wirksamkeit und Geschichte. C. C. Lüderitz, Berlin, 1873.
- Huizinga, J.*: Herbst des Mittelalters. München, 1924.
- ✧ *Janssen, J.*: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Herder, Freiburg i. Br., 1880/94.
- ✧ *Karrer, O.*: Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin. Josef Müller, München, 1925.
- Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Briefe und Unterweisungen. Freiburg, 1922.
- ✧ — Die große Glut. Die Mystik im Mittelalter. Josef Müller, München, 1926.
- ✧ — Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit. Josef Müller, München, 1926.
- Kassner, R.*: Von den Elementen menschlicher Größe. Insel-Verlag, Leipzig, 1911.
- Köhler, B.*: Exercitia spiritualia. Berlin, 1907.
- Konermann, A., Dr.*: Exerzitien und Exerzitienorganisation. Aufgaben moderner Seelsorge. Benziger & Co., Einsiedeln, 1925.
- Aufbau und Psychologie der Exerzitien des hl. Ignatius, in: Exerzitien und Exerzitienorganisation. Einsiedeln, 1925.
- Kramer, J.*: Die Brüder vom gemeinsamen Leben. Berlin, 1856.
- ✧ *Kreuz, Johannes vom*: Werke. Lechner, Regensburg, 1859.
- ✧ *Landsberg, P.*: Die Welt des Mittelalters und Wir. (Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters.) Fried. Cohen, Bonn, 1925.

- Le Gautier, A.*: Exercitia tertiae probationis Soc. Jesu. Mainz, 1774.
- Lindworsky, J.*: Willensschule. Schöningh, Paderborn, 1927.
- Exerzitien und Charakterbildung. Innsbruck, 1926.
- Lippert, P.*: Zur Psychologie des Jesuitenordens. Kösel, Kempten, 1912.
- Die Weltanschauung des Katholizismus. Leipzig, 1926.
- Loyola, Ignatius v.*: Die geistlichen Übungen. O. Recht-Verlag, München, 1921.
- Maréchal*: La psychologie du mysticisme. 1902.
- Mausbach, J.*: Thomas von Aquin als Meister der christlichen Sittenlehre. München, 1925.
- Meschler, M.*: Die Gesellschaft Jesu, ihre Satzungen und ihre Erfolge. Herder, Freiburg i. Br., 1911.
- Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Freiburg, 1925.
- Mörchen, F., Dr.*: Die Psychologie der Heiligkeit. Carl Marhold, Halle a. d. S., 1908.
- Monumenta Ignatiana*: S. Ignatii Epistolae et Instructiones 1903ff. Exercitia spiritualia S. Ignatii et eorum Directoria; ed. A. Codina, 1919.
- * *Müller-Reif, W.*: Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Berlin, 1921.
- Nadal, H.*: Epistolae. Madrid, 1898ff.
- Nonell, J.*: Etude sur le texte des Exercices de St. Ignace. Paris, 1922.
- Panjoeder, D.*: Die Kirche als liturgische Gemeinschaft. Mainz, 1924.
- Peeters, L.*: Spiritualité ignatienne et spiritualité liturgique. Tournai, 1914.
- * *Picard, G.*: La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques. Paris, 1924.
- * *Poulain, A.*: Die Fülle der Gnaden, ein Handbuch der Mystik. Freiburg, 1910.
- Quinet, E., und Michelet, J.*: Die Jesuiten. Schweighauser, Basel, 1843.
- Ranke, L. v.*: Weltgeschichte. 9. Teil. Leipzig, 1888.
- Deutsche Geschichte i. Zeitalter der Reformation. Bd. 3/6. Leipzig, 1881.
- Ravignan, P. de*: De l'Existence et de l'Institut des Jésuites. Poussielgue-Rusand, Paris, 1844.
- Ribadeneira*: De ratione Instituti S. J. Neuaufl., Rom, 1864.
- Richstätter, K.*: Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien. Tyrolia, Innsbruck, 1914.
- Rietschel, G. Chr.*: Martin Luther und Ignatius von Loyola. Herrosé, Wittenberg, 1879.
- Rohr, Erich*: Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie. F. A. Pfeiffer, München, 1926.
- Rohrbacher*: Histoire universelle de l'Eglise cath. Paris, 1852.
- Roothaan, P. J.*: Exercitia spiritualia. Regensburg, 1911.
- Rosa, E.*: Il buono soldato di Cristo e la sua Miliza. Rom.
- Rosignoli, C. Gr.*: Noticias memorables de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola.
- Roxas, M.*: Meditaciones según las cuatro semanas de los ejercicios de San Ignacio de Loyola.
- Scoraille, R. de*: François Suarez. Paris, 1913.
- Schlund, E.*: Exerzitien und Exerzitienbewegung. F. A. Pfeiffer, München, 1926.

- Schlund, E.*: Die seraphische Liebe. Franziskanische Exerzitien. Pustet, 1875.
- Schmid, F. A.*: Manresa oder die geistlichen Übungen des hl. Ignatius in neuer, leichtfaßlicher Darstellung zum Gebrauche aller Gläubigen. Pustet, 1875.
- Schmitt, C.*: Römischer Katholizismus und politische Form. München, 1925.
- Schoell, E.*: Der jesuitische Gehorsam. Eugen Strien, Halle a. d. S., 1891.
- Schrift, Die Heilige*. Übersetzung von Luther.
- Schumann, Fr. K.*: Zur grundwissenschaftlichen Betrachtung des mystischen Erlebnisses. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 165, Leipzig, 1918.
- Schürmeyer, W.*: Hieronymus Bosch. R. Piper & Co., München, 1923.
- Sierp, W.*: Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Herder, Freiburg, 1925.
- Staudlin*: Geschichte der christlichen Moral. Göttingen, 1808.
- Stoeckius, H.*: Ignatius von Loyolas Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen. Langensalza, 1925.
- Stöger*: Die asketische Literatur über die geistlichen Übungen. Paris-Regensburg, 1850.
- Sträter, P.*: Der Geist der Ignatianischen Exerzitien. Freiburg, 1925.
- Suarez, F.*: De Spiritualibus Exercitiis S. Ignatii. Paris, 1909.
- *Varia opuscula theologica*. Moguntiae, 1600.
- Torres, Galeote*: La mística española. Discurso, Sevilla, 1907.
- Troeltsch, E.*: Gesammelte Schriften. Soziallehren der christlichen Kirchengruppen. Tübingen, 1912.
- Ullmann, C.*: Reformatoren vor der Reformation vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden. Perthes, Gotha, 1866.
- Victor, Richard St.*: De gratia contemplationis libri quinque.
- Watrigant, H.*: La genèse des Exercices de St. Ignace de Loyola. Amiens, 1897.
- *Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace*. Paris, 1919.
- Weber, Th.*: Der Gehorsam in der Gesellschaft Jesu. Trewendt, Breslau, 1872.
- Weisweiler, H.*: Der Jesuitenorden. Germania, Berlin, 1828.
- Wetzer-Welte*: Kirchenlexikon. Freiburg, 1882.
- * *Ziegler, L.*: Gestaltwandel der Götter. Otto Reichl, Darmstadt, 1922.
- Zimmermann, Ch.*: Beteiligung der Sinnesgebiete an der religiösen Ekstase. Darmstadt, 1914.
- Zöckler, O.*: Kritische Geschichte der Askese. Frankfurt, 1863.

ZWEITER TEIL

- Alberola, G.*: San Ignacio y los Jesuitas. Madrid, 1897.
- Aretino, P.*: Die Gespräche des Göttlichen Pietro Aretino. Leipzig, 1903.
- Astrain, A.*: La Conversion de San Ignacio de Loyola. Bilbao, 1921.
- *Der hl. Ignatius v. Loyola, Gründer der Gesellschaft Jesu*. Hermann Rauch, Wiesbaden, 1924.
- Bartoli, D.*: Della Vita e dell'Istituto di S. Ignatio, Fondatore della Compagnia di Gesù. Rom, 1650.
- Baumgarten, H.*: Geschichte Karls V. Freiburg, 1905.
- *Ignatius v. Loyola*. Vortrag, 1879. Trübner, Straßburg, 1880.

- Benrath, K.*: Die Reformation in Venedig. Halle, 1887.
- Bloch, J., und Loewenstein, G.*: Die Prostitution. Marcus, Berlin, 1925.
- Bloch, J.*: Das erste Auftreten der Syphilis. Berlin, 1903.
- Boehmer, H.*: Die Bekenntnisse des Ignatius v. Loyola. Leipzig, 1902.
- Boero, J.*: Vie du P. Jacques Laynez, second général de la Compagnie de Jésus, suivie de la biographie du P. Alphonse Salmeron. Lille, 1894.
- Braunfeld, L.*: Kritischer Versuch über den Roman Amadis von Gallien. Wigand, Leipzig, 1876.
- Burckhardt, J.*: Die Kultur der Renaissance in Italien. Kröner, Leipzig, 1919.
- Chaho et Belzunce*: Histoire des Basques. Pau, 1847.
- Chapuis*: Histoire du royaume de Navarre. Paris, 1616.
- Clair, P.*: La vie de Saint Ignace de Loyola. Plon, Nourrit & Cie., Paris, 1891.
- Creixel, J.*: San Ignacio. Barcelona, 1907.
- Crevier*: Histoire de l'Université de Paris. Paris, 1900.
- Cros, L. J. M.*: Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres. Toulouse, 1900.
- Dittrich, F.*: Regesten und Briefe des Kardinals G. Contarini (1483 bis 1542). Braunschweig, 1881.
- Dufour, P.*: Geschichte der Prostitution. Gnadenfeld, Berlin.
- Dulaure*: Histoire de Paris. Lécivain et Toubon, Paris, 1861.
- Errera*: L'epoca delle grande scoperte geografiche. Mailand, 1902.
- Faber, P.*: Cartas. Bilbao, 1894.
- Favyn*: Histoire de Navarre. Paris, 1612.
- Feder, A.*: Lebenserinnerungen des hl. Ignatius v. Loyola. Pustet, Regensburg, 1922.
- Friedensburg, W.*: Die ersten Jesuiten in Deutschland. Halle a. d. S., 1905.
- Fuero general de Navarra*. Pamplona, 1869.
- Funk, Ph.*: Ignatius v. Loyola. Berlin, 1913.
- Füssly, P., und Ziegler, H.*: Warhafte reiss gen Venedig und Jerusalem. (Im Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1884.) Höhr, Zürich, 1884.
- Garcia, F.*: Vida de San Ignacio de Loyola. Barcelona, 1722.
- Godet, M.*: La Congrégation de Montaigu. Champion, Paris, 1912.
- Gomez, A.*: Historia de la escultura en España desde principios del siglo XVI hasta fines del XVIII y causas de su decadencia. Madrid, 1885.
- Greff*: Der hl. Ignatius v. Loyola und seine Zeit. Steyl, 1903.
- Groffried, J. L.*: Neue Archontologia Cosmica etc. Hoffmann, Frankfurt, 1646.
- Haebler, K.*: Geschichte Spaniens unter den Habsburgern. Gotha, 1907.
- Hansen, J.*: Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542 bis 1582. Bonn, 1896.
- Hefele, C. J.*: Der Kardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrh. Laupp, Tübingen, 1844.
- Herrera, O. E.*: Vida de San Ignacio de Loyola. Barcelona, 1923.
- Humboldt, W. v.*: Der Montserrat bei Barcelona. Reimer, Berlin, 1843.
- Kerker, M.*: Die kirchliche Reform in Italien unmittelbar vor dem Tridentinum, in der Tüb. theol. Quartalsschrift 1859, Tübingen.
- Kirch, K.*: Ignatius v. Loyola. (Religiöse Quellenschriften.) Schwann, Düsseldorf, 1926.

- Kolb, V.: Leben des hl. Ignatius v. Loyola. Pustet, Regensburg, 1920.
- Kretschmer: Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Weltbildes. Berlin, 1892.
- Kuypers, F.: Spanien unter Kreuz und Halbmond. Klinkhardt & Biermann, Leipzig, 1917.
- La Grèze, Basile de: La Navarre française. Paris, 1882.
- Lamarre, C.: Histoire de Sainte-Barbe. Delagrave, Paris, 1900.
- Lanciani, R.: The golden days of the Renaissance in Rome. London, 1907.
- Lea, H. Ch.: A History of the Inquisition of the Middle Ages. New York, 1900.
- Lemmens: Die Franziskaner im Heiligen Lande. Münster, 1916.
- Lomer, Dr. G.: Ignatius v. Loyola. Vom Erotiker zum Heiligen. Barth, Leipzig, 1913.
- Loyola, Ignatius v.: Geistliche Briefe und Unterweisungen. 1922.
- Luccis: Vida de San Ignacio de Loyola. 1633.
- Lucka, E.: Inbrunst und Düsternis. Ein Bild des alten Spaniens. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1927.
- Maffei, P.: De vita et moribus Ignatii Loyolae, etc. Nat. Cholin, Coloniae, 1585.
- Idem liber ex optimis editionibus repraesentatus. Accessit de D. Ignatii Loyolae gloria liber singularis. Jos. Roello Vulpio auctore. Patav. 1727.
- Marcos, B.: Ignacio de Loyola Biografia, Su doctrine filosofica Expuesta en los „ejercicios espirituales“ Influencia de ésta en el mundo. Madrid, 1900.
- Marx, J.: Das Wallfahren in der katholischen Kirche. Trier, 1842.
- Mauvenbrecher, W.: Geschichte der katholischen Reformation. 1870.
- Menendez Pelayo, M.: Historia de los Heterodoxos Españoles. Catolica de san José. Madrid.
- Morel-Fatio, A.: L'Espagne au XVI^e et au XVII^e siècle. Henninger, Heilbronn, 1878.
- Munster: Cosmographie oder Beschreibung aller Länder etc. Basel, 1550.
- Orlandini, N.: Historiae Societatis Jesu pars prima, sive Ignatius. Antwerpen, 1620.
- Pastor, L. v.: Geschichte der Päpste. Bd. V. Freiburg, 1925.
- Perez, R.: La Santa Casa de Loyola. Imprenta del Corazon de Jesus. Bilbao, 1891.
- Perez, A. J.: San Ignacio de Loyola en Azpeitia — Monografia historica. Barcelona, 1907.
- Peschel: Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. Stuttgart, 1858.
- Pluvia: Vida de San Ignacio de Loyola. Madrid, 1753.
- Polanco: Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Jesu historia. Rom, Neudruck 1903.
- Prat, J. M.: Mémoires pour servir à l'histoire du Père Broet et des origines de la Compagnie de Jésus en France. Le Puy, 1885.
- Histoire du P. Ribadeneira, disciple de Saint-Ignace. Paris, 1862.
- Le Bienheureux Pierre Le Fèvre, premier Compagnon de Saint Ignace. Lyon, 1873.
- Prescott, W. H.: Geschichte der Regierung Ferdinands und Isabellas der Katholischen von Spanien. Brockhaus, Leipzig, 1842.
- Quicherat, J.: Histoire de Sainte-Barbe. Hachette & Co., Paris, 1860/64.

- Ramirez, Arcas D. Antonio:* Itinerario descriptivo, geografico, estadistico, y mapa de Navarra. Pamplona, 1848.
- Ramon, G.:* Compendio de la vida de S. Ignacio de Loyola. Madrid, 1925.
- Reiffenbergius, F.:* Historia Societatis Jesu ad Rhenum inferiorem. Coloniae Agrippinae, 1764.
- Renazzi, F. M.:* Storia dell'università degli studi di Roma, detta la Sapienza. Rom, 1803/04.
- Reumont, A. v.:* Geschichte der Stadt Rom. Bd. 3. Berlin, 1870.
- Reynier, G.:* La vie universitaire dans l'ancienne Espagne. Paris, 1902.
- Ribadeneira:* Das Leben des hl. Ignatius v. Loyola. Paderborn, 1887.
- Rosa, E.:* S. Ignazio di Loyola e le origini della Compagnia di Gesù. Rom, 1927.
- Roth v. Schreckenstein:* Die Ritterwürde und der Ritterstand. Freiburg, 1886.
- Saeter, I.:* Ignatius v. Loyola. Kjobenhavn, 1911.
- * *Schafer, E.:* Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrh. Gütersloh, 1902.
- Tacchi Venturi, P.:* Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Rom 1910, 1922.
- Thompson, Fr.:* Saint Ignatius Loyola. Burns & Oates, London, 1909.
- Tschudi, L.:* Reys- und Pilgerfahrt zum heyligen Grab. 1606.
- Weber, E.:* Der hl. Ignatius v. Loyola. Rauch, Wiesbaden, 1924.
- * *Wilkens, C. A.:* Geschichte des spanischen Protestantismus im 16. Jahrhundert. Gütersloh, 1888.

DRITTER TEIL

- Ach, N.:* Über die Begriffsbildung. Bamberg, 1921.
- Untersuchungen zur Psychologie, Philosophie und Pädagogik. G. Calvör, Göttingen, 1924/25.
- Willensakt und Temperament. Leipzig, 1920.
- Adam, K.:* Kirche und Seele. Theol. Quartalschrift, 1925.
- Adelung:* Versuch einer neuen Geschichte des Jesuitenordens. 1869.
- Aristoteles:* Nikomachische Ethik, übers. v. E. Rolfes. Felix Meiner, Leipzig.
- Arnim, H. v.:* Die drei Aristotelischen Ethiken. Publikation der Akademie der Wissenschaften, Nr. 202, Wien, 1924.
- Bach, J.:* Dogmengeschichte des Mittelalters. Wien, 1875.
- Baco von Verulam:* Novum Organum. Kirchmann, 1870.
- * *Bellarmini, R.:* Disputationes de Controversiis Christianae fidei. Paris, 1620.
- Binswanger, L.:* Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. J. Springer, Berlin, 1922.
- Boëtius:* Die Tröstungen der Philosophie. Reclam, Leipzig.
- Bühler, K.:* Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. Archiv f. d. ges. Psychologie, Bd. 9 u. 12.
- Bezold, F. v., Gothein, E. Koser, R.:* Staat und Gesellschaft der neueren Zeit (bis zur franz. Revolution). Teubner, Berlin-Leipzig, 1908.
- Brentano, Fr.:* Aristoteles. Quelle & Meyer, Leipzig, 1911.
- Brodrick, J.:* The Life and Work of Cardinal Bellarmine, S. J. Burns Oates and Washbourne, London, 1928.
- Burnichon, J.:* La Compagnie de Jésus en France. Beauchesne, Paris, 1914.

- Buss, F. J.: Die Gesellschaft Jesu. Mainz, 1853.
- * Calot, Fr., Michon, L. M.: Port-Royal et le Jansénisme. Morancé, Paris.
- * Cathrein, V.: Moralphilosophie. Vier-Quellen-Verlag, Leipzig, 1924.
- Cousin, V.: Madame de Longueville. Paris, 1859.
- Dante, A.: Werke, Max Hesse, Leipzig.
- Driesch, H.: Grundprobleme der Psychologie. E. Reinicke, Leipzig, 1926.
- * Duns Scotus: Werke, herausgegeben von Wadding 1639. Neudruck 1891.
- Fischer, K.: Geschichte der neuern Philosophie. 1. Bd. Friedrich Bassermann, Mannheim, 1865.
- Fontaine, A.: L'Esthétique Janséniste. In: Revue de l'art ancien et moderne, 1908.
- Fouqueray, H.: Histoire de la Compagnie de Jésus en France. Paris, 1910.
- Fowler, H.: Francis Bacon. London, 1881.
- Fröbes, J.: Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Herder, Freiburg, 1923.
- Gazier, C.: Pascal et Port-Royal, in: Revue hebdomadaire. Plon, Paris, 1923.
- Madame de Sévigné et Port-Royal, in: Le Correspondent. Paris, 1926.
- Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours. Champion, 1922.
- Gazier, A.: Racine et Port-Royal, in: Revue d'histoire littéraire. Paris, 1900.
- Abrégé de l'histoire de Port-Royal.
- Genin, F.: Les Jésuites et L'Université. Paulin, Paris, 1844.
- Girgensohn, Karl: Der seelische Aufbau des religiösen Lebens. Leipzig, 1921.
- Gomperz, H.: Über die Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidungen. In: Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften, Bd. 149, Nr. III, Wien.
- Das Problem der Willensfreiheit. Diederichs, Jena, 1907.
- Die Lebensauffassungen der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Diederichs, Jena.
- Gomperz, Th.: Griechische Denker. Veit & Co., Leipzig, 1906.
- Gruehn, W.: Das Werterlebnis, eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig, 1924.
- Gundlach, G.: Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Herder, Freiburg, 1927.
- Hallays, A.: Les Solitaires de Port-Royal. Plon, Paris.
- Harenberg, J. Ch.: Pragmatische Geschichte des Ordens der Jesuiten seit ihrem Ursprung bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1760.
- Hartmann, L. M.: Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung. Bd. 3 (von K. Kaser). Perthes, Gotha, 1924.
- Hempelmann, F.: Tierpsychologie. Akadem. Verlagsges., Leipzig, 1926.
- Henning, H.: Psychologie der Gegenwart. Mauritius-Verlag, Berlin, 1925.
- Hieronymus: Werke. Bibliothek der Kirchenväter. Kempten, 1872.
- Hoenigswald, R.: Grundfragen der Denkpsychologie. B. G. Teubner, Leipzig, 1925.
- Hume, D.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Felix Meiner, Leipzig.
- Hume, D.: Dialoge über Religion usw. Felix Meiner, Leipzig.
- Jacobi: Die Lehre des Pelagius. Leipzig, 1842.

- James, W.*: The Varieties of Religious Experience. Longmans, Green & Co., New York, 1910.
- Essays in radical Empiricism, 1912.
- Principles of Psychology. 1890.
- Jansen, B.*: Wege der Weltweisheit. Herder, Freiburg, 1924.
- Kant, I.*: Kritik der praktischen Vernunft. Reclam, Leipzig.
- Kritik der reinen Vernunft. Reclam, Leipzig.
- Kellermann, B.*: Der ethische Monotheismus der Propheten usw. Schwetschke & Sohn, Berlin, 1917.
- Kiehl*: Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Regensburg, 1923.
- Koyre, A.*: Descartes und die Scholastik. Cohen, Bonn, 1923.
- Külpe, O.*: Über die moderne Psychologie des Denkens. Internat. Monatschrift für Wissenschaft, Kunst u. Technik. Bd. VI. A. Scherl, Berlin, 1912.
- Vorlesungen über Psychologie, hrsg. v. Bühler, Leipzig, 1922.
- Lämmer, H.*: Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. Berlin, 1858.
- Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrh. Freiburg, 1863.
- Leibniz, G. W.*: Theodizee. Dürr, Leipzig.
- Leibnitzens* System der Theologie. Ins Deutsche übers. v. Dr. Räss u. Dr. Weis. Simon Müller, Mainz, 1825.
- Lewin, K.*: Vorsatz, Wille und Bedürfnis. J. Springer, Berlin, 1926.
- Lindworsky, J.*: Der Wille. J. A. Barth, Leipzig, 1923.
- Das schlußfolgernde Denken, experimentell-psychologische Untersuchungen. Freiburg, 1916.
- Linke, P. F.*: Grundfragen der Wahrnehmungslehre. E. Reinhardt, München, 1918.
- Lipps, G. F.*: Das Problem der Willensfreiheit. Teubner, Leipzig, 1918.
- Loeb, J.*: Die Bedeutung der Tropismen für die Psychologie. A. Barth, Leipzig, 1909.
- Luther, M.*: Werke. Erlanger Ausgabe 1826ff.
- Marbe, K.*: Experimentell-psychol. Untersuchungen über das Urteil. Leipzig, 1901.
- Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen. B. G. Teubner, Leipzig.
- Mausbach, J.*: Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg, 1920.
- Menzer, P.*: Persönlichkeit und Philosophie. M. Niemeyer, Halle, 1920.
- Moog, W.*: Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart (Jahrbücher der Philosophie). E. S. Mittler & Sohn, Berlin, 1927.
- Müller, G. E.*: Abriß der Psychologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1924.
- Oesterreich, T. K.*: Das Weltbild der Gegenwart. E. S. Mittler & Sohn, Berlin, 1925.
- Petersen, P.*: Wilhelm Wundt und seine Zeit. F. Frommann, Stuttgart, 1925.
- Pfleiderer, G.*: Gottfried Wilhelm Leibniz. 1870.
- Pilatus (Viktor Naumann)*: Der Jesuitismus. Manz, Regensburg, 1905.
- Plato*: Der Staat. (Übersetzt von O. Apelt.) Felix Meiner, Leipzig.
- Pourrat, P.*: La spiritualité chrétienne. Paris, 1921.

- Quetelet, L. A. J.*: Sur l'homme et le développement de ses facultés. Paris, 1835.
- Racine, J.*: Abrégé de l'histoire de Port-Royal. Soc. fr. d'Impr. Paris, 1908.
- * *Reik, Th.*: Dogma und Zwangsideoe. Int. Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1927.
- Reuchlin*: Pascals Leben und der Geist seiner Schriften. Stuttgart, 1840.
- Riel, C. G. v.*: Beitrag zur Geschichte der Congregationes de Auxiliis. Konstanz, 1921.
- Russell, B.*: Sceptical Essays. Norton & Comp., New York, 1928.
- The Analysis of Mind. G. Allen & Unwin, London, 1921.
- Sainte Beuve*: Histoire de Port Royal. Paris, 1750.
- Saupe, E.*: Einführung in die neuere Psychologie. A. W. Zickfeldt, Osterwieck am Harz, 1928.
- Selz, O.*: Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufes. Stuttgart, 1913.
- Sigwart*: Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache. Kleine Schriften, Bd. 2.
- Sommer, R.*: Tierpsychologie. Quelle & Meyer, Leipzig, 1925.
- Schopenhauer, A.*: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Piper, München.
- Die Welt als Wille und Vorstellung. Piper, München.
- Über den Willen. Piper, München.
- Strauß, D. Fr.*: Voltaire. Sechs Vorträge. Alfred Kröner, Leipzig, 1907.
- Überweg-Heinze*: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1915ff.
- Vie populaire à Paris par le livre et l'illustration*. Paris, 1907.
- Voltaire*: Correspondance générale.
- Siècle de Louis XIV.
- Watson, J. B.*: Behaviourism. New York, 1925.
- Behavior: an Introduction to Comparative Psychology. New York, 1914.
- Weigand, W.*: Der Hof Ludwigs XIV. Nach den Denkwürdigkeiten des Herzogs von Saint-Simon. Insel-Verlag, Leipzig, 1913.
- Wentscher, E.*: Der Wille. Teubner, Leipzig, 1910.
- Wessenberg*: Die großen Kirchenversammlungen.
- Wiggers*: Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Hamburg, 1833.
- Wolf, P. Ph.*: Allgemeine Geschichte der Jesuiten von dem Ursprung ihres Ordens bis auf gegenwärtige Zeiten. Orell, Zürich, 1789/92.
- Wörter*: Der Pelagianismus. Freiburg, 1874.
- Wundt, W.*: Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. 1, 7. Aufl. 1925, Bd. 2, 6. Aufl. 1910, Bd. 3, 6. Aufl. 1911, Leipzig.
- Einführung in die Psychologie. Leipzig, 1920.
- Ziehen, T.*: Psychophysiologie. Erkenntnistheorie. G. Fischer, Jena, 1898.

VIERTER TEIL

- Arcana Societatis Jesu cum instructione secreta pro superioribus*. Prag, 1635.
- Arnim, H. v.*: Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit, in: Wissenschaftl. Beilage zum 18. Jahresber. d. Philos. Ges. a. d. Universität, Wien, 1905.

- Arnould, M. A.*: Les Jésuites depuis leur origine jusqu'à nos jours. Dutertre, Paris, 1846.
- Auerbach, E.*: Die Prophetie. Jüdischer Verlag, Berlin, 1920.
- Bar, v.*: Handbuch des deutschen Strafrechts. 1882.
- Basilius*: Werke, in: Bibliothek der Kirchenväter. Kempten, 1873ff.
- Beccaria, C.*: Über Verbrechen und Strafen. Manz, Wien, 1876.
- Bekker*: Theorie des heutigen deutschen Strafrechts. 1857/59.
- Bergbohm, K.*: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Duncker & Humblot, Leipzig, 1892.
- Bergmann, H. A.*: Jesuitenpest. 1856.
- Berner*: Grundlinien der kriminalistischen Imputationslehre. 1843.
- Binder, J.*: Philosophie des Rechts. Stilke, Berlin, 1924.
- Boys, A. du*: Histoire du droit criminel des peuples anciens. Paris, 1845.
- Brod, M.*: Heidentum — Christentum — Judentum. Kurt Wolff, München, 1921.
- Eusembaum, H.*: Medulla Theologiae moralis. 1686.
- Cathrein, V.*: Die Grundbegriffe des Strafrechts. Eine rechtsphilosophische Studie. Herder, Freiburg, 1905.
- Cathrein, V.*: Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Herder, Freiburg, 1914.
- Cicero, M. T.*: Werke, Bd. 68—72, De officiis. Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Dallas, R. C.*: Über den Orden der Jesuiten. Beyer & Co., Düsseldorf, 1820.
- Deym, Graf F.*: Beiträge zur Aufklärung über die Gemeinschädlichkeit des Jesuitenordens. J. F. Hartknoch, Leipzig, 1872.
- Dreydorff, J. G.*: Die Moral der Jesuiten, dargestellt von einem frommen Katholiken, Blaise Pascal. 1893.
- Duhr, B.*: Hundert Jesuitenfabeln. Herder, Freiburg, 1913.
- Ellendorf*: Moral und Politik der Jesuiten. Darmstadt, 1840.
- * *Erb, R.*: Vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit. Helbing & Lichtenhahn, Basel, 1925.
- Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses, en tout genre, que les soi-disants Jésuites ont, dans tous les temps et persévéramment, soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres avec l'approbation de leurs supérieurs et généraux. Paris, 1761.
- Fichte, J. G.*: Machiavellis Politik. Reclam, Leipzig.
- * *Flores Theologiae moralis Jesuitarum*. Celle, 1873.
- Frank*: Vorstellung und Wille in der modernen Doluslehre. Zeitschr. f. ges. Strafr. X.
- Frank, E.*: Plato und die sogenannten Pythagoräer. Halle, 1923.
- Gomperz, H.*: Die Lebensauffassungen der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Eugen Diederichs, Jena, 1927.
- Grassmann, R.*: Auszüge aus der von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die römisch-katholische Kirche sanktionierten Moraltheologie des Heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker. Stettin, 1901.
- Gury, J. P.*: Moraltheologie. Manz, Regensburg, 1869.
- Hammerstein, L.*: Die Jesuitenmoral. Paulinus-Druckerei, Trier, 1893.
- Hegel, G. W. F.*: Werke. Achter Band. Duncker & Humblot, Berlin, 1840.

- Heilig, E. M.*: Theologia moralis. Le Clerc, Paris.
- Henke*: Georg Calixtus und seine Zeit. 1853.
- Henne am Rhyn, O.*: Die Jesuiten, deren Geschichte, Verfassung, Moral, Politik, Religion und Wissenschaft. Max Spohr, Leipzig, 1894.
- Hoensbræch, P. v.*: Der Ultramontanismus, s. Wesen u. s. Bekämpfung, 1898.
- „14 Jahre Jesuit“, 1911.
- „Der Jesuitenorden“, 1926.
- Huber, F.*: Jesuitenmoral. Haller, Bern, 1870.
- Jaeger, W.*: Aristoteles. Berlin, 1923.
- Jansen, J., Henze*: Der hl. Liguori und die S. J. 1920.
- Jesuitenorden*, Der, seine Gesetze, Werke und Geheimnisse. Eine Beleuchtung nach den Quellen. Pustet, Regensburg, 1872.
- Jesuitismus*, Der, getreu nach der Natur gezeichnet und den Männern der Kirche, des Staates und des Volkes zur Betrachtung vorgestellt von einem bekehrten Jesuiten. Otto Wigand, Leipzig, 1872.
- Jesuiten*, Die. Ein Ruf der Warnung und Erweckung an alle Freunde der Wahrheit und des Friedens. 1845.
- Jodl, F.*: Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft. J. G. Cotta, Stuttgart-Berlin, 1920.
- Jovy, E.*: Pascal et Saint Ignace. Champion, Paris, 1923.
- Keim, Th.*: Rom und das Christentum. 1881.
- Laisner*: Das Recht in der Strafe. 1872.
- Lederer, Ph.*: Schulchan Aruch. Pilsen, 1900.
- Lenz, A.*: Ein Strafgesetzbuch ohne Schuld und Strafe. Ulrich Moser, Graz, 1922.
- Leu, B.*: Beitrag zur Würdigung des Jesuitenordens. Luzern-Bern, 1840.
- Lichtenfels, J.*: Lehrbuch der Moralphilosophie oder der Metaphysik der Sitten. J. G. Heubner, Wien, 1846.
- Linss, C. W.*: Das Handbuch der theologischen Moral des Jesuiten Gury und die christliche Ethik. Bindernagel & Schimpff, Friedberg, 1869.
- Liszt, Fr. v.*: Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 1894.
- Löffler, A.*: Die Schuldformen des Strafrechts. Hirschfeld, Leipzig, 1895.
- Loiseleur*: Les crimes et les peines dans l'antiquité et dans les temps modernes. Paris, 1860.
- Lorulot, A.*: Les Secrets des Jésuites. Editions de L'Idée. Livre Nr. 12, Mai 1928.
- Meffert, F.*: Der hl. Alfons v. Liguori. 1901.
- Ménorval, E. de*: Bourdaloue, vie d'un Jésuite. Champion, Paris, 1897.
- Meyer, H.*: Platon und die Aristotelische Ethik. München, 1919.
- Mischna* oder der Text des Talmuds. Jacob Christoph Posch, Onolzbach, 1762.
- Mix, G.*: Aus dem Schuldbuch des Jesuitenordens. 1911.
- Natorp, P.*: Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.
- Nippold, F. W. F.*: Der Jesuitenorden von seiner Wiederherstellung bis auf die Gegenwart.
- Osiander, C. N. v., Schwab, G.*: Griechische Prosaker in neuen Übersetzungen. Aristoteles' Werke. J. B. Metzler, Stuttgart, 1856.
- Pascal, B.*: Gedanken. Reclam, Leipzig.
- Pascals Provinzialbriefe* über die Moral und Politik der Jesuiten. G. Reimer, Berlin, 1830.
- Perrault*: La Morale des Jésuites. Mons, 1702.

- Pilatus (Dr. Viktor Naumann):* Quos ego! Fehdebriefe wider den Grafen Hoensbroech. Manz, Regensburg, 1903.
- Plato:* Der Staat. (Übers. v. O. Apelt.) F. Meiner, Leipzig.
- Reichmann, M.:* Der Zweck heiligt die Mittel. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre. Herder, Freiburg, 1903.
- Sauer, W.:* Gesetz und Rechtsgefühl. Berlin, 1911.
- Smith, A.:* Theorie der moralischen Empfindungen. Braunschweig, 1770.
- Sommervogel, C.:* Dictionnaire des ouvrages Anonymes et Pseudonymes publiés par des Religieux de la Compagnie de Jésus. Société Bibliographique, Paris.
- Schilling, Dr. O.:* Moraltheologie. Herder, Freiburg, 1922.
- Schimberg, A.:* L'Education Morale dans les Collèges de la Compagnie de Jésus en France. Champion, Paris, 1913.
- Schmidt, L.:* Die Ethik der alten Griechen. 1882.
- *Schmitt, A.:* Grundzüge der geschlechtlichen Sittlichkeit. Tyrolia, Innsbruck, 1925.
- Stahl:* Philosophie des Rechts. Heidelberg, 1847.
- Stammler:* Lehrbuch der Rechtsphilosophie. De Gruyter, Berlin, 1922.
- Thamin, R.:* Un problème moral dans l'antiquité. Étude sur la casuistique Stoicienne. 1884.
- Thonissen:* Etudes sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens. Paris, 1869.
- Verordnungen, Die geheimen, der Gesellschaft Jesu.* Paderborn, 1853.
- Viardot, L.:* Les Jésuites Jugés. Pagnerre, Paris, 1857.
- Weber, C. J.:* Die Jesuiten, ihre Lehre und ihr Wirken in Kirche, Staat und Familie. E. H. Mayer, Köln, 1874.
- Welcker:* Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Gießen, 1813.
- ▷ *Werner, K.:* Franz Suarez. Regensburg, 1865.
- Westermarck:* Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe.
- Zeller:* Die Philosophie der Griechen. 1892.
- Zimmermann, R.:* Das Rechtsprinzip bei Leibniz. W. Braumüller, Wien, 1852.

FÜNFTER TEIL

- ▷ *Acosta, F. P.:* Las Misiones del Paraguay. Castello, Palamos, 1920.
- Alegre, F.:* Hist. de l. Comp. de Jesus en Nueva Espana.
- Alsop, G.:* A Character of the Province of Mary-Land. London, 1666.
- Anderson, J. S. M.:* The History of the Church of England in the Colonies and Foreign Dependencies of the British Empire. London, 1845 bis 1848.
- André, M.:* Les missions dominicaines dans l'Extrême-Orient. Paris, 1865.
- Apologie des Jésuites, sur leur conduite dans les Affaires de la Chine.* 1755.
- Archives of Maryland.* Baltimore, 1883.
- Avisi del Giappone.* Milano.
- Ayres, Chr.:* Fernão Mendes Pinto e o Japão. Lissabon, 1906.
- *Azara, F. de:* Historia del Paraguay.
- Bach, M.:* Die Jesuiten und ihre Mission Chiquitos in Südamerika. Eine historisch-ethnographische Schilderung. Leipzig, 1843.
- Bancroft, G.:* History of the Colonization of the United States. Little & Brown, Boston, 1843.

- Barreto, F.*: Relation des missions de la province de Malabar. Tournay, 1645.
- Bartoli*: Dell'istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia, 1653.
- Belevitch-Stankevitch*: La Chine en France au temps de Louis XIV. Paris, 1910.
- Bellessort, A.*: La Société japonaise. Paris, 1902.
- Bertrand, J.*: La mission du Maduré d'après des documents inédits. Paris, 1847/54.
- Boéro, J.*: Les 205 Martyrs du Japon. Paris, 1868.
- Bozman, J. L.*: The History of Maryland, from its first settlement in 1633 to the restoration in 1660. Baltimore, 1837.
- Braun, B.*: Vida, virtudes y santa muerte del P. Fr. H. Glandorff. Mexiko, 1764.
- Braunsberger, O.*: Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert. Herder, Freiburg i. Br., 1901.
- Brinkley, C.*: Japan, its History, Arts and Literature. 1901.
- Brodhead*: Documents relative to the Colonial History of the State of New York. Albany, N. J., 1856—1861.
- Brou, A.*: Saint François Xavier. Beauchesne, Paris, 1922.
- und *Gibert, G.*: Jésuites Missionnaires. Spes, Paris, 1924.
- Burk, J.*: The History of Virginia, from its first settlement to the present day. Petersburg, Va., 1804.
- Calendars of State Papers*: Colonial Series. 1860—1901, London.
- Campanella, Th.*: Ein Dichterphilosoph der italienischen Renaissance. Zeitschr. für Kulturgeschichte, Heft 1, 1893/94.
- Campbell, Th.*: Pioneer Priests of North America. New York, 1913/16.
- Campbell, B. U.*: Biographical Sketch of Father Andrew White and his Companions, the first Missionaries of Maryland. Baltimore, 1841.
- Carne, J.*: Lives of Eminent Missionaries. London, 1832.
- Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreueão dos Reynos de Japão e China.* Evora, 1598.
- Chamberlain, B. H.*: Allerlei Japanisches. H. Bondy, Berlin, 1912.
- ↳ *Charlevoix, F. de*: Geschichte von Paraguay und den Missionen der Gesellschaft Jesu in diesen Ländern. Mechitaristen-Kongregation, Wien, 1831.
- Charpentier-Cossigny*: Voyage à Canton. 1699.
- Cordier, H.*: La suppression de la Compagnie de Jésus et la mission de Péking. Leide, 1918.
- *Histoire Générale de la Chine et de ses Relations avec les pays étrangers.* Paris, 1920.
- Cottineau de Kloguen*: An historical account of Goa. Bombay, 1911.
- Criminale, Antonio*, der erste Märtyrer der Gesellschaft Jesu. Herder, Freiburg i. Br., 1918.
- Cros, L. J. M.*: Saint François de Xavier. Paris, 1894.
- *Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres.* Toulouse-Paris, 1900.
- *Saint François de Xavier, son pays, sa famille, sa vie (Documents nouveaux).* Paris, 1903.
- Dahmen*: Robert de Nobili, S. J. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie. Münster, 1924.
- Delplace, L.*: Selectae Indiarum Epistolae. Florenz, 1887.
- *Le Catholicisme en Japon.* Malines, 1908.
- Description de l'Empire Chinois.* 1785.

- Dobrizhofer*: Historia de Abiponibus. Wien, 1784.
- Doyle, J. A.*: The English in America, Virginia, Maryland, and the Carolinas. London, 1882.
- Du Halde*: Description géographique, historique etc. de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. Paris, 1735.
- Dubois, Abbé*: Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. Paris, 1825.
- Eglauer, A.*: Die Missionsgeschichte späterer Zeiten: Briefe aus Japan. Augsburg, 1795—1798.
- Enrich, F.*: Historia de la Compania de Jesus en Chile. Rosal, Barcelona, 1881.
- Epistolae Goanae et Malabaricae 1545—1560. Coimbra, 1907.
- Excerpta ex Diversis Litteris Missionariorum ab Anno 1638 ad Annum 1677. Baltimore.
- x *Fassbinder, M.*: Der „Jesuitenstaat“ in Paraguay. Halle, 1926.
- Florenz, K.*: Die historischen Quellen der Shinto-Religion. Göttingen, 1919.
- Foley, H.*: Records of the English Province of the Society of Jesus. London, 1877—1883.
- Fonseca, J. N.*: An historical and archaeological sketch of the city of Goa. Bombay, 1878.
- Forke, A.*: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. München-Berlin, 1927.
- Frois, P. L.*: Die Geschichte Japans. Leipzig, 1925.
- Gardiner, S. R.*: History of England from the Accession of James I. to the Outbreak of the Civil War, 1603—1642. London, 1883—1884.
- Genelin, P.*: Die Reunionen der Jesuiten in Paraguay. Leo-Gesellschaft, Wien, 1895.
- Geschichte der katholischen Missionen im Kaiserreiche China von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Zeit. Mechitaristen-Kongregation, Wien, 1845.
- x *Gothein, E.*: Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay. Leipzig, 1883.
- Granet, M.*: La Religion des Chinois. Paris, 1922.
- Greff, N.*: Leben des hl. Franz Xaver. Einsiedeln, 1905.
- Griffis, E.*: The Religions of Japan. New York, 1896.
- Groteken, A.*: Die Franziskaner an Fürstenhöfen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Buschmann, Münster, 1928.
- Groot, J. J. M. de*: Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas. G. Reimer, Berlin, 1918.
- Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens. Berlin und Leipzig, 1926.
- Haas, H.*: Geschichte des Christentums in Japan. Tokyo, 1902.
- Hamy, A.*: Documents pour servir à l'Histoire des Domiciles de la Compagnie de Jésus dans le monde entier de 1540 à 1775. A. Picard, Paris.
- Hasse, K. P.*: Der kommunistische Gedanke in der Philosophie. F. Meiner, Leipzig, 1919.
- Hawks, F. L.*: Contributions to the Ecclesiastical History of the United States of America. New York, 1836, 1839.
- Hayus, J.*: De rebus Japonicis. Antwerpen, 1605.

- Hearn, L.*: Japan, ein Deutungsversuch. Rütten & Loening, Frankfurt a. M., 1911.
- Hermann, H.*: Chinesische Geschichte. Stuttgart, 1912.
- Hernandez, P.*: La Comp. de Jesús en las Repúblicas del Sud de América 1836—1914. Barcelona, 1914.
- Organización Social de las Doctrinas Guaranis de la Comp. d. J. Barcelona, 1913.
- Hinneberg*: Die orientalischen Religionen. Berlin, 1906.
- Hisho Saito*: Geschichte Japans. F. Dümmler, Berlin, 1912.
- Histoire des differens entre les Missionnaires Jesuites. 1692/93.
- Höyer, F.*: Der heilige Pater Claver. Laumann, Dülmen, 1905.
- Hughes, Th.*: Missionary Countries, Old and New. The American Catholic Quarterly Review, January, 1899.
- Humboldt, A. v.*: Reise in die Äquinoctial-Gegenden des neuen Kontinents. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart, 1874.
- Huonder, A.*: „Paraguay“ (in: Wetters und Weltes Kirchenlexikon). Freiburg i. Br., 1895.
- Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Herder, Freiburg i. Br., 1899.
- Ibaguez, P.*: Jesuitisches Reich in Paraguay. Köln, 1774.
- Informação das cousas de Maluco. Lissabon, 1856.
- Jenkins, R. C.*: Jesuits in China and the mission of Card. de Tournon. London, 1894.
- Jervière, J. de la*: Les anciennes Missions de la Compagnie de Jésus en Chine. Changhai, 1924.
- Kaempfer, E.*: The History of Japan. Glasgow, 1906.
- Kempf, K.*: Die Heiligkeit der Gesellschaft Jesu. Benziger & Co., Einsiedeln, 1925.
- Kip, W. I.*: The Early Jesuit Missions in North America. London, 1847.
- Kircher, Ath.*: China monumentis qua sacris qua profanis illustrata. Amsterdam, 1667.
- Kleiser, A.*: Ein Seeleneroberer, Lebenserinnerungen des ersten flämischen Jesuiten Kornelius Wischeven. F. Schöningh, Paderborn, 1930.
- Kobler, A.*: P. Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay. Regensburg, 1870.
- Der christliche Kommunismus in den Reduktionen von Paraguay, ein Kulturbild aus dem vorigen Jahrhundert. Würzburg, 1877.
- Kraus, J. B.*: Der hl. Franz Xaver. Einsiedeln, 1923.
- Krose, H. A.*: Katholische Missionsstatistik. Herder, Freiburg i. Br., 1908.
- Ku Hung Ming*: Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen. Jena, 1911.
- Laske, F.*: Der ostasiatische Einfluß auf die Baukunst des Abendlandes. Berlin, 1909.
- Laures, J.*: Der Sklave der Negersklaven. Einsiedeln, 1922.
- Le Comte, Louis*: Das heutige Sina (aus dem Französischen). Frankfurt am Main und Leipzig, 1699.
- Lemmens*: Die Heidenmissionen des Spätmittelalters. Münster, 1919.
- Lettre d'un Docteur de l'ordre de S. Dominique sur les Cérémonies de la Chine. Köln, 1700.
- Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères. Paris, 1749.

- Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique. Société du Panthéon Littéraire. Paris, 1843.
- Lettres sur la Morale de Confucius, Philosophe de la Chine, Paris, 1680.
- Lopez, A.: Translated extracts of letters from the ancient province of Malabar, 1644. Trichinopoly, 1907.
- * Lozano, J. de: Hist. de la Comp. d. J. en la prov. del Paraguay. Madrid und Bilbao, 1892.
- Mackenzie: Christianity in Travancore. Trivandrum, 1901.
- Margraf, J.: Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas. Tübingen, 1865.
- * Maso, P. M. S.: Misiones Jesuiticas de Filipinas. Manila, 1924.
- Meiner, Ch.: Übersetzungen der Abhandlungen chinesischer Jesuiten über die Geschichte, Wissenschaften und Künste, Sitten und Gebräuche der Chinesen. Leipzig, 1778.
- Mergentheim, L., und Louis, P. J.: Priester und Mission. Xaveriusverlag, Aachen, 1918.
- Merkel, F. R.: Leibniz und die Chinamission. Leipzig, 1920.
- Misiones, Las, Dominicanas. Avila, 1920.
- Missionslage, Die Asiatische, zur Zeit des hl. Franz Xaver. Aachen, 1918.
- Montesquieu: De l'esprit des lois. Genf, 1748.
- Monumenta Xaveriana (Monumenta Historica Societatis Jesu). Matriti, 1900.
- * Montoya, A. Ruiz de: Conquista Espiritual del Paraguay.
- Morale, Ia, de Confucius, Philosophe de la Chine. 1688.
- Morris, J. G.: The Lords Baltimore. Baltimore, 1874.
- Murdoch und Yamagata: A History of Japan during the century of early foreign intercourse. 1909.
- Nagaoka: Histoire des relations du Japon avec l'Europe aux seizième et dix-septième siècles. Paris, 1905.
- Newhof: L'Ambassade vers l'Empereur de la Chine. Paris, 1665.
- Noer, v.: Kaiser Akbar der Große. Leiden, 1880.
- Opel, A.: Entstehung und Niedergang des spanischen Weltreichs. Hamburg, 1897.
- Osbeck, P.: Reise nach Ostindien und China. J. Chr. Koppe, Rostock, 1765.
- Pachtler, G. M.: Das Christentum in Tongking und Cochinchina. Schöningh, Paderborn, 1861.
- Pagés, L.: Histoire de la religion chrétienne au Japon 1598—1651. Paris, 1869.
- Parkman, F.: The Jesuits in North America in the Seventeenth Century. Boston, 1867.
- * Pastells, P.: Histoire de la Comp. de Jesús en la prov. del Paraguay. Madrid, 1912.
- Organización de la Iglesia y ordenes religiosas en el virreynato del Peru.
- Mision de la Compania de Jesus de Filipinas en el siglo XIX. Carlos Aparici, Barcelona.
- Labor evangelica, ministerios apostolicos de los Obreros de la Compania de Jesús en las Islas Filipinas por el P. Francisco de Colin. Carlos Aparici, Barcelona.
- Patiss, P. G.: Das Apostolat und Martyrium der Gesellschaft Jesu in Japan. L. Mayer, Wien, 1863.

- Perez de Rivas, A.*: Cronica y Historia religiosa de la prov. de la Comp. de Mejico.
- Perry, W.*: Historical Collections relating to the American Colonial Church.
- * *Pfotenhauer*: Die Missionen der Jesuiten in Paraguay. 1891/93.
- Platel*: Memoires historiques sur les affaires des Jésuites avec le S. Siège.
- Platzweg*: Lebensbilder deutscher Jesuiten in auswärtigen Missionen. Schöningh, Paderborn, 1882.
- Raynal, A.*: Histoire philosophique du commerce et des établissements des Européens dans les deux Indes. Paris, 1780.
- Rebello, G.*: Historia das Ilhas de Maluco, 1561.
- Records of the American Catholic Historical Society. Philadelphia, 1884.
- Reichwein, A.*: China und Europa im 18. Jahrhundert. Oesterheld & Co., Berlin, 1923.
- Relatio Itineris in Marylandiam. Declaratio Coloniae Domini Baronis de Baltimore. Excerpta ex Diversis Litteris Missionariorum ab Anno 1635 ad Annum 1638. Baltimore.
- Relation du bannissement des Jésuites de la Chine. 1769.
- Relations des Jésuites, contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France. Quebec, 1858.
- * *Republik*, Die, der Jesuiten oder das umgestürzte Paraguay. Amsterdam, 1758.
- Robertson, W.*: History of the Emperor Charles V. London, 1769.
- Rochemonteix, P. C. de*: Joseph Amiot et les derniers survivants de la mission française de Péking, 1750—1795. Paris, 1915.
- Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle, d'après beaucoup de documents inédits. Paris, 1895/96.
- Rosa, E.*: Los Jesuitas desde sus origines hasta nuestros dias.
- Rossi, G. M.*: Martiri Tonkinesi nel 1723. Festa, Napoli, 1914.
- * *Ruiz de Montoya*: Conquista Espiritual hecha por los Religiosos de la Compania de Jesus en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape. Madrid, 1639, und Bilbao, 1892.
- Russell, B.*: China und das Problem des Fernen Ostens. München, 1925.
- Sainte Foi, Ch.*: Vie du P. Jean d'Almeida, Apôtre de Brésil. Paris, 1859.
- Saldamando*: Los antiguos Jesuitas del Perú. Lima, 1882.
- Satow, E.*: The church of Yamaguchi, from 1550 to 1586, Transactions of the Asiatic Soc. of Japan.
- Selectae Indiarum Epistolae. Florentiae, 1887.
- Sepp, A.*, und *Böhm, A.*: Reise-Beschreibung. P. N. Führ, Buchdr., Brixen, 1696.
- Shea, J. G.*: Life of Father J. Jogues. New York, 1885.
- Smith, W.*: The History of the Province of New York, from the first discovery to the year 1732. London, 1757.
- Soulié de Morant, G.*: L'Épopée des Jésuites Français en Chine 1534—1928. B. Grasset, Paris, 1928.
- Scharf, J. Th.*: History of Maryland from the earliest period to the present day. Baltimore, 1879.
- * *Schmidt, F.*: Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay in wirtschaftlicher und staatsrechtlicher Bedeutung. Volksverein-Verlag, M.-Gladbach, 1913.

- Schurhammer, G.*: Der hl. Franziskus Xaverius, der Apostel des Ostens. Xaveriusverlag, Aachen, 1920.
- Der heilige Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan. Herder, Freiburg i. Br., 1925.
- Franziskus Xaverius. Xaveriusverlag, Aachen, 1922.
- Shin-To, der Weg der Götter in Japan. K. Schroeder, Bonn-Leipzig, 1923.
- Schuster, A.*: Paraguay, Land, Volk, Geschichte, Wirtschaftsleben und Kolonisation. Strecker & Schröder, Stuttgart, 1929.
- Steichen, M. E.*: Les Daimyo chrétiens. Paris, 1904.
- Streeter, S. F.*: Papers relating to the Early History of Maryland. Baltimore, 1876.
- Tanner, M.*: Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, impios etc. Prag, 1675.
- Taurel*: Les Jésuites dans l'Amérique Méridionale.
- Techo, N. del*: Historia provinciae Paraguaciae S. J. Leodii, 1673.
- Trigaultius, N.*: De Christianis apud Japonios Triumphis. München, 1623.
- Tschang Yin Lin*: Geschichte des Eindringens der europäischen Wissenschaft in China zur Zeit der Ming- und Ts'ingdynastie. Ts'ing Hua Journal, Peking.
- Vos, E. de*: Leben und Briefe des hl. Franz Xaver. Regensburg, 1877.
- Voyages et Travaux des Missionnaires de la Compagnie de Jésus. Ch. Doumill, Paris, 1861.
- Wieger, L.*: Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine. Paris, 1922.
- Wilhelm, R.*: Geschichte der chinesischen Kultur. F. Bruckmann, München, 1928.
- Winterbotham, W.*: View of the Chinese Empire. London, 1795.
- Xaver, Der hl. Franz, in Miyako. Herder, Freiburg i. Br., 1921.
- Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert. Zeitschr. f. Missionswissenschaft, Münster, Bd. 12, 1922.

SECHSTER TEIL

- Agricola, I.*: Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae superioris. 1727.
- Aktenstücke, betreff. die Jesuiten in Deutschland. Mainz, 1872.
- Akty istoritcheski. St. Petersburg, 1841.
- Alegre, F.*: Hist. de la Comp. de Jesus en Nueva España.
- Apologie générale de l'institut et de la doctrine des Jésuites. 1763.
- Argenti, J.*: De rebus Societatis Jesu in regno Poloniae ad Sigismundum III. Cracov., 1620.
- Arndt, A.*: Ein päpstliches Schiedsgericht im 16. Jahrh. (Stimmen aus Maria-Laach, Bd. XXXI.) Herder, Freiburg i. Br., 1886.
- Arnold, A.*: Oratio pro Universitate Parisiensi actrice contra Jesuitas reos. 1594.
- Arrêt de la Cour du Parlement, concernant l'abolition de la Société soit-disant de Jésus, du 6. Aoust 1762. Lyon, 1762.
- Arrêt du grand Conseil donné en 1625 pour l'Université de Paris, contre le Jésuites. 1625.
- Ballester, F.*: Histoire de l'Espagne. Payot, Paris, 1928.

- Bartoli, D.*: Dell'Istoria della Compagnia di Gesù. L'Italia, prima parte dell'Europa. Torino, 1825.
- Baschet, Armand*: La diplomatie vénitienne. Les princes de l'Europe au XVI^e siècle d'après les rapports des ambassadeurs vénitiens. Paris, 1872.
- Bavviere, Pierre*: Procédure faite contre Jean Chastel etc. 1595.
- Bedenken an den König in Frankreich über der Jesuiten Aussöhnung und Wiedereinkommung in Frankreich. Heidelberg, 1607.
- Bellarmin, R.* Responsio Mathaei Torti Presbyteri etc., Köln, 1608.
- *IEPATIKON ΔΩPON* (Hieratikon Doron) sive modesta et fidelis admonitio etc. (in Bachelet: Auctarium Bellarminianum, 1913).
- Bellesheim, A.*: Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christentums bis auf die Gegenwart. Mainz, 1890.
- Bezold, F. v.*: Geschichte der deutschen Reformation. Berlin, 1890.
- Boero, P. G.*: Vita del beato Canisio della compagnia di Gesù detto l'apostolo della Germania. Rom, 1864.
- ✧ *Bonnerot, Jean*: La Sorbonne. Les Presses Universitaires de France, Paris, 1927.
- Bournichon, J.*: La Compagnie de Jésus en France. Beauchesne, Paris, 1914.
- Braunsberger, O.*: Entstehung und erste Entwicklung d. Katechismen d. sel. Petrus Canisius. 1893.
- Brieger, Th.*: Contarini und das Regensburger Konkordienwerk des Jahres 1541. Gotha, 1870.
- Brosch, M.*: Geschichte Englands. Gotha, 1890.
- Bruckner, A.*: Die Europäisierung Rußlands. Gotha, 1888.
- Canisius, P.*: Epistolae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger. 1896—1924.
- Charke*: Life of James II. London, 1816.
- Chesterton, G. K.*: Häretiker. Georg Müller, München, 1912.
- Clorivière, Pierre de*: Gigord. Paris, 1926.
- Constant, P.*: Invective contre l'abominable parricide attenté sur la personne du Roy Henry IV etc. Paris, 1745.
- Crétineau-Joly, I.*: Clément XIV et les Jésuites. Paris, 1847.
- Histoire de la Compagnie de Jésus. Paris, 1846.
- Daurignac, J.*: Geschichte des seligen Petrus Canisius. Erfurt, 1868.
- Geschichte der Gesellschaft Jesu von ihrer Stiftung bis auf unsere Tage. Regensburg, 1863.
- De rebus gestis Stephani I. . . contra magnum Moschorum ducem narrationis. Romae, 1582.
- Dorigny, J.*: La vie du P. Antoine Possevin de la Compagnie de Jésus. Paris, 1712.
- Dubech, L., D'Espezel, P.*: Histoire de Paris. Payot, Paris, 1926.
- ✧ *Duhr, B.*: Pombal. Sein Charakter und seine Politik. Herder, Freiburg, 1891.
- Erinnerung, Der weltberühmten Universität zu Paris treuherzige, an die Königl. Wittib u. Regentin etc. wegen der Jesuiten und ihrer Lehre. Aus dem zu Paris gedruckten Exemplare verteutschet. 1610.
- Fiedler, J.*: Ein Versuch der Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche im 16. Jahrh. (Sitzungsberichte d. k. k. Akademie der Wissenschaften, t. XI.) Wien, 1862.

- Fiedler, J.*: Relationen venetianischer Botschafter über Deutschland und Österreich im 16. Jahrhundert. Wien, 1870.
- Foley, H.*: Records of the English Province of the Society of Jesus. 1883.
- Franzius, W.*: Oratio de Jesuitarum cruentis machinationibus adversus principes. Wittenb., 1612.
- Friedrich, J.*: Beiträge zur Geschichte des Jesuiten-Ordens. Schmidt & Günther, Leipzig.
- * *Fuente, V. de la*: Colección de los artículos sobre la expulsión de los Jesuitas de España.
- Gautier, A.*: Etude sur la correspondance de Pierre Canisius de 1541 à 1560. Genève, 1905.
- Geijer, E. G.*: Geschichte Schwedens. Hamburg, 1832/36.
- Gretserus, J.*: Apologia Societatis Jesu in Gallia ad Regem Henricum IV. scripta. Ratisb., 1738.
- Guggenberger, K.*: Geschichte des Staatskirchentums. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1927.
- Guggenheim*: Geschichte der Jesuiten in Deutschland bis zur Aufhebung des Ordens durch Papst Clemens XIV. Frankfurt, 1847.
- Guiraud, J.*: Histoire partielle, Histoire vraie. Beauchesne, Paris, 1917.
- Hansen, J.*: Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542 bis 1582. Bonn, 1896.
- Henri IV et les Jésuites*. Adrien Egron, Paris, 1818.
- Heppe*: Geschichte des deutschen Protestantismus. Marburg, 1858.
- Hergenröther*: Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Freiburg, 1872.
- Hildebrand*: Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. 1860.
- Histoire du Père La Chaise*. Henry Kistenmaeckers, Bruxelles, 1884.
- Huber, A.*: Geschichte Österreichs. Gotha, 1888 und 1892.
- Hurter, Fr.*: Geschichte Kaiser Ferdinands II. und seiner Eltern. Schaffhausen, 1850.
- Ilwain, Mc.*: Political Works of James I.
- Irance*: De la Destruction des Jésuites. Paris, 1826.
- Jakob, I.*: Jacobi primi etc. . . ΒΑΣΙΛΙΚΟΝ ΔΩΡΟΝ (Basilikon Doron) etc., London, 1604. The Works of the Most High and Mighty Prince James etc., Montagu, London, 1616.
- Jellinek, G.*: Allgemeine Staatslehre. O. Haering, Berlin, 1905.
- Jésuites, Les, montrés à la France*. Guyot, Lyon, 1844.
- Jesuitenverfolgung, Die, in England*. Geschichtsbilder aus den Zeiten Elisabeths und Jakobs I. Mainz, 1874.
- Karamsin*: Istorija gosoudarstva rossijskago. St. Petersburg, 1818 bis 1829.
- Keller*: Tyrannicidium seu scitum catholicorum de tyranni internecione adversus Calviniani ministri calumnias. München, 1611.
- Kelsen, H.*: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Mohr, Tübingen, 1911.
- Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Mohr, Tübingen, 1920.
- Klipffel, H.*: Le colloque de Poissy. Etude sur la crise religieuse et politique de 1561. Paris.
- Kobler, J.*: Die Märtyrer und Bekenner der Gesellschaft Jesu in England während der Jahre 1580—1681. Vereins-Druckerei, Innsbruck, 1886.

- Kohler, J.*: Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Rothschild, Berlin, 1909, 1923.
- Krasinski, V. A.*: Geschichte der Reformation in Polen. Leipzig, 1841.
- Krebs, R.*, Bernhard Duhr, S. J., und die Lehre der Jesuiten vom Tyrannenmord. C. Braun, Leipzig, 1892.
- Kroess, A.*: Gesch. d. böhm. Provinz d. Gesellsch. Jesu. Quellen u. Forschungen z. Gesch. Österreichs u. d. angrenz. Geb. 1927.
- Lainii Monumenta. Epistolae et acta patris Jacobi Lainii.* Madriti 1912 bis 1915.
- Larrey, de*: Histoire d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande. Rotterdam, 1707—1713.
- Laumier, Ch.*: Résumé de l'histoire des Jésuites etc. Dupont & Roret, Paris, 1826.
- Le P. Lainez au colloque de Poissy et à Paris en 1561. (Extrait des Précis historiques, janvier 1889.)
- Leroux*: Le Père La Chaise Confesseur, 1884.
- ✗ *Leutbecher, J.*: Der berühmte Jesuit Juan Mariana über den König und dessen Erziehung. Erlangen, 1830.
- Lingard, J.*: Geschichte von England. Frankfurt a. M., 1828.
- Linguet, S.*: Histoire impartiale des Jésuites.
- Lutteroth, H.*: Rußland und die Jesuiten von 1772—1820. Hallberger, Stuttgart, 1846.
- ✗ *Mariana, J.*: De Rege et Regis institutione Libri tres. Moguntiae, 1605.
- Martin, J. F.*: Gustave Wasa et la Réforme en Suède. Paris, 1906.
- Mayerne, Turquet de*: Histoire générale d'Espagne. Paris, 1635.
- Missionaries arts discovered, The, London, 1688.
- Monglave, E. de, et P. Chalas*: Histoire des Conspirations des Jésuites. Ponthieu, Paris, 1825.
- Mori, H.*: Historia Provinciae Anglicanae Societatis Jesu. Audomari, 1660.
- Moser, J. J.*: Nachr. v. d. Jesuiter-Ordens Aufhebung u. d. darüber entstandenen Streitigkeiten. 1775.
- Moses, R.*: Die Religionsverhandlungen zu Hagenau und Worms 1540 bis 1541. Leipzig, 1889.
- Murr, Chr. G. v.*: Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal. Nürnberg, 1787/88.
- Nolhac, P. de*: Madame de Pompadour et la Politique. Calmann-Lévy, Paris, 1928.
- Ouspenski, F.*: Nakaz tsaria Ivana. Odessa, 1885.
- Paquiz et Dochez*: Histoire d'Espagne. Paris, 1855.
- Pföhl, O.*: Petrus Canisius. Einsiedeln, 1881.
- Piaget*: Histoire de l'établissement des Jésuites en France, 1540—1640. Leiden, 1893.
- Pidal y Mon, A.*: El triunfo de los Jesuitas en Francia.
- Pierling, P.*: Bathory et Possevino, Documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slaves. Paris, 1887.
- Rome et Démétrius, d'après des documents nouveaux. Paris, 1878.
- Papes et Tsars. Retaux-Bray, Paris, 1890.
- Le Saint-Siège, la Pologne et Moscou (1582—1587). Paris, 1885.
- Pontal, E.*: L'Université et les Jésuites. Deux procès en cour de Parlement au XVI^e siècle. Etude historique. Paris, 1877.
- Possevino, A.*: Moscovia et alia opera, in officina Birckmannica, 1587.

- Possevino, A.*: Livoniae commentarius. Rigae, 1852.
- Prat, J. M.*: Histoire de l'Eglise gallicane continuée de l'an 1559 à l'an 1563. Paris, 1847.
- Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Cotton, 1564—1626. Lyon, 1878.
- Maldonat et l'Université de Paris au XVI^e siècle. Paris, 1856.
- Ranke, L. v.*: Englische Geschichte. Berlin, 1859.
- Französische Geschichte. Duncker & Humblot, Leipzig, 1868.
- Rappel des Jésuites en France. Cologne, 1678.
- Ribadeneira*: Vita P. Iacobi Laynii.
- Riess, Fl.*: Leben d. sel. Petrus Canisius. Freiburg, 1865.
- Rochemonteix, P. C. de*: Le Père Antoine Lavalette à La Martinique. Picard, Paris, 1907.
- Rommen, H.*: Die Staatslehre des Franz Suarez, 1927.
- Rosenow, E.*: Wider die Pfaffenherrschaft. Kulturbilder-Verlag, Berlin, 1923.
- Saint-Priest, A. de*: Histoire de la Chute des Jésuites (1750/1782). D'Amyot, Paris, 1844.
- Sander, F.*: Alte und neue Staatsrechtslehre. (Zeitschr. f. öffentl. Recht I. 2. Bd.) 1921.
- Scabra da Sylva, J.*: Recueil chronologique et analytique de tout ce qu'a fait en Portugal la Société dite de Jésus. Lisbonne, 1769.
- Soldan, M. G.*: Geschichte des Protestantismus in Frankreich. Leipzig, 1855.
- Spillmann, J.*: Geschichte der Katholikenverfolgung in England 1535 bis 1681. Die engl. Märtyrer der Glaubensspaltung. Freiburg, 1900.
- Sugenheim, S.*: Geschichte der Jesuiten in Deutschland bis 1773. Frankfurt, 1847.
- Schäfer, H.*: Geschichte Portugals. Hamburg, 1836/54.
- Schauerte, F.*: Christina, Königin von Schweden. 1880.
- Schilling, O.*: Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquino. Paderborn, 1923.
- Schlosser, F. C.*: Geschichte des 18. Jahrhunderts usw. J. C. B. Mohr, Heidelberg, 1865.
- Stoeckius, H.*: Forschungen z. Lebensordnung d. Ges. Jesu im 16. Jahrh. 1910/11.
- Tabaraud, M.*: Essai historique et critique sur l'état des Jésuites en France. Pichard, Paris, 1828.
- Terrien, P. J.*: Histoire du R. P. de Clorivière. Poussielgue, Paris, 1892.
- Theiner, A.*: La Suède et le Saint-Siège. Paris, 1842.
- Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae. Romae, 1861.
- Tischleder, P.*: Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Carolus-Druckerei, Frankfurt, 1927.
- Toth, K.*: Weib und Rokoko in Frankreich. Amalthea-Verlag, Wien, 1924.
- *Turretin, B.*: De la déposition des Rois, et subversion de leurs vies et états. Genève, 1627.
- Uxkull, La Baronne d'*: Rome et l'Orient. Publications de documents, d'exposés et de lettres au nom de la justice. 1912.
- Velics, L.*: Vázlatok a magyar jezsuiták multjából. Budapest, 1912, 1913, 1914.
- Vorländer, F.*: Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg, 1855.

- * *Voyer, A.*: La Tyrannomanie jésuitique. 1648.
Walter, F.: Naturrecht und Politik. 1871.
Werner, K.: Franz Suarez. Regensburg, 1865.
Wolf, G.: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation. Berlin, 1898.
Wunster, K.: Loyola und Ganganelli, oder: die Jesuiten im Stande ihrer Erhöhung und ihrer Erniedrigung. J. K. G. Wagner, Neustadt a. d. Orla, 1828.
Zinkeisen, J. W.: Geschichte des osmanischen Reiches in Europa. Gotha, 1846/63.

SIEBENTER UND ACHTER TEIL

- Astrain, A.*: Historia de la Compania de Jesus en la asistencia de Espana. Madrid, 1912/13.
Bahr, H.: Summula. Insel-Verlag, Leipzig, 1921.
Baumgartner, A.: Die Stellung der deutschen Katholiken zur neueren Literatur. Herder, Freiburg, 1910.
 — Geschichte der Weltliteratur. Herder, Freiburg, 1897—1906.
 — Calderon. Festspiel zum 25. Mai 1881. Mit einer Einleitung über Calderons Leben und Werke. Herder, Freiburg, 1881.
Beaune, H.: Voltaire au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis. Lettres et documents inédits. Paris, 1867.
Berge, v. d.: Theatrum Hispaniae. Amsterdam.
Beyer, G.: Katholizismus und Sozialismus. J. H. W. Dietz Nachf., Berlin.
Bie, R.: Diagnose des Zeitalters. Alexander Duncker, Weimar, 1928.
Bismarck, O. v.: Gedanken und Erinnerungen. Cotta, Stuttgart, 1898.
Bosovich, R. J.: Theoria philosophiae naturalis reducta ad unicam legem virium in natura existentium. Venetiis, 1763.
Bournichon, J.: Histoire d'un Siècle. Beauchesne, Paris, 1914.
Boysse, E.: Le Théâtre des Jésuites. Henri Vaton, Paris, 1880.
Braun, J.: Die belgischen Jesuitenkirchen. Herder, Freiburg, 1907.
 — Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. Herder, Freiburg, 1908.
Brentano, L.: Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Felix Meiner, Leipzig, 1923.
Brischar, Athanasius Kircher, ein Lebensbild. 1877.
Carlyle, R.: Die Jesuiten, ein Pamphlet. Leipzig, 1869.
Cassirer, E.: Kants Leben und Lehre. Cassirer, Berlin, 1921.
 — Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.
 — Naturrecht und Völkerrecht. Berlin, 1919.
Cathrein, V.: Der Sozialismus. 1922.
Cean-Bermudez, J. A.: Diccionario historico de los mas illustres profesores de las bellas artes en España. Madrid, 1800.
Cohen, H.: Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1914.
Dingler, H.: Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte. Reinhardt, München, 1929.
Dorigny, J.: La vie du P. Emond Auger, de la Compagnie de Jésus. Lyon, 1716.
Dostojewski, F. M.: Die Brüder Karamasoff. Piper, München.
 — Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Piper, München, 1929.
Duhr, B.: Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung. 1919.

- Dunin-Borkowski, St. v.:* Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig, 1926.
- Ebe, G.:* Die Spät-Renaissance. Kunstgeschichte der europäischen Länder von der Mitte des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Berlin, 1886.
- Eckart, R.:* Die Jesuiten in der deutschen Dichtung und im Volksmund. Handels-Druckerei, Bamberg.
- Hundert Stimmen aus vier Jahrhunderten über den Jesuitenorden. Wigand, Leipzig.
- **Eckstein, F.:* Comenius. Ausgewählte Schriften. Insel-Verlag, Leipzig, 1915.
- Ehrhard, Dr. A.:* Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. Jos. Roth, Stuttgart-Wien, 1902.
- Ehrle, F.:* Die päpstliche Enzyklika vom 4. 8. 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. (Stimmen aus Maria-Laach, XVIII.) 1880.
- Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. (Archiv für Literatur- und Kunstgeschichte des Mittelalters.) 1889.
- Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. (Stimmen der Zeit, Erg.-H.) 1891.
- Eucken, R.:* Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten. Berlin, 1901.
- Ewald, O.:* Französische Aufklärungsphilosophie. 1924.
- Fechner, G. Th.:* Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. Mendelssohn, Leipzig, 1864.
- Findel, J. G.:* Geschichte der Freimaurerei von der Zeit ihres Entstehens bis auf die Gegenwart. J. G. Findel, Leipzig, 1870.
- Schriften über Freimaurerei. Leipzig, 1902.
- Flourens:* Napoléon et les Jésuites (in: Nouvelle Revue, Febr. 1894). Paris.
- Fraschetti:* Il Bernini. Rom, 1900.
- Freimaurerei, Allgemeines Handbuch der: Zweite, völlig umgearbeitete Auflage von Lennings Enzyklopädie der Freimaurerei. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1863.
- Freud, S.:* Psychopathologie des Alltagslebens. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1927.
- Die Zukunft einer Illusion. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1927.
- Frias, L.:* Historia de la Compañía de Jesus en su asistencia moderna de España. 1923.
- Goethe, J. W.:* Italienische Reise. Cotta, Stuttgart, 1840.
- Gofflot:* Le théâtre au collège du moyen-âge à nos jours. Paris, 1907.
- Gould, R. F.:* The History of Freemasonry. London, 1882/87.
- Gracian, B.:* Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Brockhaus, Leipzig, 1877.
- Grainha, E. B.:* Histoire de la Franc-Maçonnerie en Portugal. Lissabon, 1913.
- Gregor, J.:* Wiener szenische Kunst. Wiener Drucke, 1924.
- Grimaldi, F. N.:* Physico-mathesis de lumine, coloribus et iride aliisque annexis. Bononiae, 1665.

- Guldin, P.*: *Centrobaryca seu de centro gravitatis trium specierum*. Wien, 1635.
- ✱ *Hatzfeld, H.*: *Geschichte der französischen Aufklärung*. Rösl & Co., München, 1922.
- Herder, J. G. v.*: *Adrastea. Begebenheiten und Charaktere des 18. Jahrhunderts*. Cotta, Stuttgart, 1829.
- ✱ *Herling, L. M. v.*: *Priesterliche Umgangsformen*. Rauch, Innsbruck, 1929.
- Hessen, J.*: *Die Weltanschauung des Thomas von Aquino*. Stuttgart, 1926.
- Hettner, H.*: *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert*. Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1913.
- Huonder, P. A.*: *Zur Geschichte des Missionstheaters*. Xaverius-Verlag, Aachen, 1918.
- Hyver: Maldonat et les commencements de l'Université de Pont-à-Mousson, 1572—1582*. Nancy, 1873.
- Jocham, M.*: *Die sittliche Verpestung des Volkes durch die Jesuiten*. Mainz, 1866.
- Jahn, O.*: *W. A. Mozart*. Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1889.
- Jansen, B.*: *Die Bedeutung des Kritizismus*. (Stimmen der Zeit C VII.) — *Der Kritizismus Kants*. München, 1925.
- *Transzendente Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik*. (Scholastik III.) 1928.
- Jesuiten-Wissenschaft und Gelehrsamkeit, beleuchtet von einem Wahrheitsfreund*. Germania, Berlin, 1893.
- Jungaendel, M., und Gurlitt, C.*: *Die Baukunst Spaniens in ihren hervorragendsten Werken*. J. Bleyl, Dresden, 1893.
- Kant, I.*: *Kritik der reinen Vernunft*. Reclam, Leipzig.
- ✱ *Katsch, F.*: *Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei*. E. S. Mittler & Sohn, Berlin, 1897.
- Kehrer, H.*: *Spanische Kunst von Greco bis Goya*. Hugo Schmidt, München, 1926.
- Kelsen, H.*: *Die Idee des Naturrechtes*. (Zeitschrift für öffentliches Recht VII.) 1927/28.
- Kirchberger*: *Die Entwicklung der Atomtheorie*. 1922.
- Kircher, Ath.*: *Ars Magna Lucis et Umbrae, in X Libros digesta*. Apud Joannem Janssonium à Waesberge. Amstelodami.
- *Magnes Sive de Arte Magnetica Opus Tripartitum*. Coloniae Agrippinae, 1643.
- Kreitmaier, J.*: *Die religiösen Kräfte des Barock*. (Stimmen der Zeit.) 1926.
- Lämmel, R.*: *Galileo Galilei*. Franke, Berlin, 1927.
- Landner, J.*: *Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung*. Graz und Wien, 1918.
- Lange, F. A.*: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Brandstetter, Leipzig, 1914/15.
- Lecky*: *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. 1873.
- Le Franc, A.*: *Histoire du collège de France*. Paris, 1893.
- ✱ *Lennhoff, E.*: *Die Freimaurer*. Amalthea-Verlag, Wien, 1929.
- Lirac, A.*: *Les Jésuites et la Liberté Religieuse sous la Restauration*. Victor Palmé, Paris, 1879.

- Loga*: Die spanische Plastik. Berlin, 1911.
- Mann, Th.*: Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte. (Die Psychoanalytische Bewegung.) Wien, 1929.
- Marck, S.*: Das Jahrhundert der Aufklärung. Teubner, Leipzig, 1923.
- Mill, J. St.*: Über Freiheit. Reclam, Leipzig.
- Mir, M.*: Historia interna documentada de la Compañia Jesus.
- Missong, A.*: Der spanische Kulturkampf (Schönere Zukunft, Wien-Regensburg, VII. Jahrg. Nr. 5) 1931.
- Nippold, F.*: Die jesuitischen Schriftsteller der Gegenwart in Deutschland. Friedrich Jansa, Leipzig, 1895.
- Oldenbourg, R.*: Peter Paul Rubens. Berlin, 1922.
- Pachter, G. M.*: Ratio studiorum et institutiones scholasticae Soc. Jes., per Germaniam olim vigentes. Berlin, 1887.
- Der Götze der Humanität oder das Positive der Freimaurerei. Freiburg, 1875.
- Der stille Krieg gegen Thron und Altar oder das Negative der Freimaurerei. Amberg, 1875.
- Passavant, J. D.*: Christliche Kunst in Spanien. Leipzig, 1883.
- λ *Paulsen, F.*: Die Geschichte des gelehrten Unterrichts. Leipzig, 1896/97.
- Kant, der Philosoph des Protestantismus. 1899.
- Piedad*: Jesuitico Teatro. 1654.
- Pierron, A.*: Voltaire et ses maîtres. Didier, Paris, 1866.
- Pohle, G.*: Angelo Secchi. Köln, 1883.
- Pontal, E.*: L'Université et les Jésuites. Deux procès en cour de Parlement au XVI^e siècle, Étude historique. Paris, 1877.
- Possevino, A.*: Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda. Romae, 1593.
- Tractati de Poesi et Pictura. Lyon, 1594.
- Pozzo, A.*: Der Mahler und Baumeister Perspectiv, worinnen gezeigt wird, wie man auf das allergeschwindeste und leichteste alles, was zur Architektur u. Baukunst gehört, ins Perspectiv bringen solle. C. F. Bürglen, Augsburg, 1800.
- Prat, J. M.*: Maldonat et l'Université de Paris au XVI^e siècle. Paris, 1856.
- Pribilla, M.*: Kulturwende und Katholizismus. Dr. F. A. Pfeiffer & Co., München, 1925.
- Przywara, E.*: Kantentfaltung oder Kantverleugnung? (Stimmen der Zeit.) 1923/24.
- Reusch, F. H.*: Der Prozeß Galileis und die Jesuiten. Eduard Weber, Bonn, 1879.
- Rhein, P. v.*: Jesuiten und evangelischer Bund. Verlag Jägersche Buchhandlung, Speyer, 1892.
- Riemann, H.*: Musik-Lexikon. Max Hesse, Leipzig, 1900.
- Rinaldi, E.*: La Fondazione del Collegio Romano. Memorie Storiche. Cooperativa Tipografica, Arezzo, 1914.
- Rochemonteix, P. C. de*: Un collège de Jésuites au XVII^e et XVIII^e siècles. Le collège Henri IV de La Flèche. Le Mans, 1889.
- Rooses, M.*: Rubens, sein Leben und Werk. Berlin, 1904.
- Rose, H.*: Spätbarock. Hugo Bruckmann, München, 1922.
- Rosenkranz, K.*: Diderots Leben und Werke. F. A. Brockhaus, Leipzig, 1866.
- Rosenthal, P.*: Die „Erudition“ in den Jesuitenschulen. Erlangen, 1905.

- Rousseau, J. J.: Der Gesellschaftsvertrag. Reclam, Leipzig.
- Secchi, A.: Die Einheit der Naturkräfte. Paul Froberg, Leipzig, 1884.
- Quadro fisico del sistema solare secondo le più recenti osservazioni. Roma, 1859.
- Le soleil. Paris, 1870.
- Catalogo delle stelle di cui si è determinato lo spettro luminose. Roma, 1867.
- Sugli spettri prismatici delle stelle fisse. Roma, 1868.
- Seiller, J. M.: Über die Verdienste der Jesuiten um die Wissenschaften und über die Notwendigkeit der Wiederherstellung derselben. 1817.
- Serbat: L'architecture gothique des Jésuites au XVII^e siècle. Caen, 1903.
- Singer, S.: Der Kampf Roms gegen die Freimaurerei. Ernst Oldenburg, Leipzig, 1925.
- Sommervogel, K.: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.
- Specht, T.: Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549 bis 1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten. Herder, Freiburg, 1902.
- Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes. München, 1925.
- Schack, A. F. v.: Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien. 1845.
- Schaub: Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Wucher von Karl d. Gr. bis Papst Alexander III. Freiburg i. Br., 1905.
- Scheler, M.: Schriften zur Soziologie und Weltanschauung. Leipzig, 1923.
- Vom Umsturz der Werte. Leipzig, 1912.
- Schimberg, A.: L'Education Morale dans les Collèges de la Compagnie de Jésus en France. Champion, Paris, 1913.
- Schmidt, K. A.: Geschichte der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit. Stuttgart, 1892.
- * Schubert, O.: Geschichte des Barock in Spanien. Paul Neff, Eßlingen, 1908.
- Steinhuber, A.: Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom. Herder, Freiburg, 1895.
- Stirling, W.: Annals of the artists of Spain. London, 1848.
- Stockmann, A.: Zum Goethe-Problem. Literarhistorische Studien. Herder, Freiburg, 1920.
- Tacchi Venturi, P.: Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Rom, 1922.
- Theiner, A.: Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mainz, 1835.
- Tischleder, P.: Die Staatslehre Leos XIII. Frankfurt, 1925.
- Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Carolus-Druckerei, Frankfurt a. M., 1927.
- Villada, P.: El primer centenario del restablecimiento de la Compania de Jesus en todo el mundo. Administracion de Razon y Fe. Madrid, 1914.
- Wasmann, E.: Beiträge zur Lebensweise der Gattungen Atermes und Lomechusa. Haag, 1888.
- * — Der christliche Monismus. Herder, Freiburg, 1920.
- Der Kampf um das Entwicklungsproblem. 1907.
- Der Trichterwickler. Eine naturwissenschaftliche Studie über den Tierinstinkt. Aschendorff, Münster, 1882.
- Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme. 1920.

- Wasmann, E.: Die physischen Fähigkeiten der Ameisen. 1909.
- Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen. Ein Beitrag zur Biologie, Psychologie und Entwicklungsgeschichte der Ameisengesellschaften. Aschendorff, Münster, 1891.
- Entwicklungstheorie und Monismus. 1913.
- Instinkt und Intelligenz im Tierreich. 1905.
- Menschen- und Tierseele. 1910.
- Termiten, Termitophilen und Myrmekophilen Ostindiens. 1902.
- Vergleichende Studien über die Ameisengäste und Termitengäste. Haag, 1890.
- Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere. 1900.
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomik Bd. II). Mohr, Tübingen, 1925.
- * Weicker: Das Schulwesen der Jesuiten. 1863.
- Weimer, H.: Geschichte der Pädagogik. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1928.
- Weingartner, J.: Der Geist des Barock. Augsburg, 1925.
- * Weisbach, W.: Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Berlin, 1921.
- Wiget, Th.: Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis. Leipzig, 1914.
- Winkler: Phänomenologie und Religion. Tübingen, 1921.
- Winter, E. K.: Die Sozialmetaphysik der Scholastik. Franz Deuticke, Wien, 1929.
- Witte, L.: Friedrich der Große und die Jesuiten. Halle, 1901.
- Wittmann: Max Scheler als Ethiker. Düsseldorf, 1923.
- Wölfflin, H.: Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstiles in Italien. München, 1888.
- Zaorowsky, J.: Vorläufige Darstellung des heutigen Jesuitismus, der Rosenkreuzerey und der Religionsvereinigungen. Frankfurt, 1786.
- * Zeidler, J.: Studien und Beiträge zur Geschichte der Jesuitenkomödie und des Klosterdramas. Hamburg, 1891.
- Zimmermann, F. X.: Görz. Joh. Leon, Klagenfurt, 1918.
- Zirngiebl, E.: Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu. Fues, Leipzig, 1870.
- Zybura, J. S.: Present-day Thinkers and the New Scholasticism. Herder, St. Louis and London, 1926.

BILDERVERZEICHNIS

Ignatius von Loyola (Sanchez de Coello)	16
Die Wahl	17
Die Pein der Hölle	17
Die bösen Geister	32
Die sieben Todsünden	33
Gewissensforschung	33
Königin Germana	48
Ignatius weiht der Himmelskönigin sein Leben	49
Ignatius, durch Bußübungen erkrankt, wird in Manresa von den Damen des Hauses Amigant gepflegt	64
Ignatius von Loyola (Tizian)	65
Ignatius als „Ritter Inigo“	65
Port Royal des Champs	144
Prozession der Nonnen von Port Royal	144
Antoine Arnauld	145
Blaise Pascal	145
Die Beichte	160
Marquise de Montespan	161
Madame de Maintenon	161
Madame de la Vallière	164
Der Tod des Franz Xavier (Maratta)	272
Der Jesuitenmissionar Robert de Nobili	273
Ein japanischer Prediger	288
Die Jesuiten in Japan	289
Der Jesuitenmissionar Ricci und ein von ihm bekehrter Chinese	289
Der Jesuit Martini als chinesischer Mandarin begibt sich zum Kaiser	304
Das von den Jesuiten eingerichtete astronomische Observatorium in Peking	305
Die von dem Jesuitenpater Ricci 1584 für den Kaiser Wan-Li gemalte Karte von China	320
Brief der von den Jesuiten bekehrten Kaiserin-Mutter Yung-Li an den Papst	321
Indianer aus der Jesuitenrepublik Paraguay	352
Das Kastell San Agustin de Arecutagua in Paraguay	353
Ruinen der Missionskirche San Miguel	368
Die Anlage einer Jesuitenreduktion in Paraguay	368
Satirischer Stich auf die Handelsgeschäfte der Jesuiten	369
Hinrichtung des Jesuiten Guignard	400
Demolierung der Pariser Schandsäule	400
Der Jesuit Possevino	401
Stephan Bathory	401
Iwan der Schreckliche	416
Der „Falsche Demetrius“	416
P. Wilhelm Lamormaini	417
König Jakob I. von England	417

Die Vertreibung der Jesuiten aus Paris unter Heinrich IV.	448
Die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien.	448
Die Marquise de Pompadour	449
Pater Perussault	449
Der Wagen der Philosophie	464
Großes Fest im Kolleg Clermont zur Feier der Geburt Ludwigs XIII	465
Die astrologische Medizin	480
Die von dem Jesuitenpater Kircher erfundene Laterna Magica	480
P. Christoph Scheiner	481
P. Angelo Secchi	481
Galileo Galilei	496
Szenenentwurf für das Wiener Jesuitentheater.	496
Szenerie aus dem Jesuitentheater von Clermont	497
Entwurf für ein Kirchenfest	512
Die Kanonisation des Heiligen Ignatius in der Peterskirche 1622	513
Predigten des Jesuitengenerals Oliva (Bernini).	528
Franz von Borgia am Sterbebett des Marquis de la Cruz	529
Ignatius von Loyola (Rubens)	544
Ignatius heilt Besessene (Rubens)	545
Ignatius von Loyola (Montañez)	560
Das Innere von San Isidro	561
Ignatius im Paradies (Pozzo)	576
Der Jesuitenprediger Bourdaloue	577
Pater Erich Wasmann.	592
Die Kirche Gesù in Rom	593

NAMEN- UND ORTSVERZEICHNIS

- Aachen** 563
Abälard 183, 194, 484
Abington 376f.
Ach, Narziß 170f.
Adam 531
Adams, John 475
Adler, Alfred 557f.
Adolph, Joh. Baptista 509
Afrika 482
Agra 286f., 501
Akbar 284ff.
Akkon 69
Albanel 337
Albrecht V. 429
Albrecht, Erzherzog 130
Alcalá, 81ff., 502, Kollegienkirche 524
Alembert, d' 369, 527, 534, 537
Alexander, Kaiser 473
Alexander VI. 252
Alexander VII. 244
Alexander VIII. 244
Alexandre 459
Alfons XII. 476
Almeda 288
Alvarez, Juan 581f.
Amadis de Gaula 53, 58
Amador 85ff.
Amaterasu 271f.
Ambrosius 183, 209, 497
Amigant, Agelika de 62
Amyot 326f.
Anchieta 342f., 347f., 596
Andrade, Antonio de 286
Andrade, d', Gomez Freire 364
Andrews 377
Angelo, Fra 79
Anjiro 261ff., 275f.
Annat 153, 447
Antipater 230, 232
Antonin 210
Antonio, Aleixo 366
Antonius von Florenz 344
Antwerpen, Jesuitenkirche 520f., 524
Aquaviva, Rudolf 32, 37, 130, 285, 425, 496
Aquin, Thomas v. 22, 24, 118, 119, 129, 138, 166, 183, 194f., 235, 344, 383, 484f., 487, 545, 547, 552, 560, 566ff.
Aranda 367, 465, 538
Aretino, Pietro 98
Arevalo 49f.
Argenson, d' 455
Arima 501, 507
Aristoteles 41, 86, 120f., 155, 160, 166, 182f., 188, 200ff., 211f., 229f., 238, 400, 404, 484f., 489, 502, 534, 549, 560, 591f., 598, 600f.
Arizona 341
Arnauld, Agnes 149
Arnauld jun., Antoine 136, 144, 145ff., 159f., 331
Arnauld sen., Antoine 134f.
Arnauld, Katharina 135
**Arnauld, Maria Ange-
lika** 136, 149
Arnauld, Robert 136
Arnoux 443
Arsenin 413
Arteaga, Juan de 83f.
Äsop 288
Assisi, Franz von 24, 38, 58, 63
Athanasius 407
Attiret 323f.
Aubigny, d' 441
Auerbach 209
Augsburg 499
Augustinus 24, 38, 117f., 123, 125, 137f., 152, 193, 198, 344, 483, 487
Aumont, Marquise de 137
Avancini 517
Aveiro, Herzog von 459
Aylworth 377
Azpeitia 52
Azutchi 289
Bach, M. 353, 359ff.
**Baco von Verulam,
Franz** 157, 161, 176f., 526, 599
Bacon, Roger 486f., 592
Bahr, Hermann 599
Bajus, Michael 125, 132
Balbach 434
Balde, Jakob 517
Baldinucci 520
Ballay 503
**Bamberg, Martins-
kirche** 522
Bancroft 336
Banez 226
Barberini 434.
Barcelona 70f., 81
Barreto 292
Barrière 388
Barschtsch 414
Barzäus 255, 280

- Basilius 38f., 209, 407
 Basilius, Kapuziner 134
 Bassano 100
 Bassein 260, 501
 Bathory, Sigismund 410
 Bathory, Stephan 396ff., 401, 409ff., 412
 Baucke, Florian 368
 Baumgartner, Alexander 570
 Baunius 199, 203, 242
 Bayern 429
 Becan 433f.
 Beckx, Pater 561
 Belgien 33
 Bellarmin, R. 127ff., 281, 381f., 426, 431, 439, 469, 489ff., 520, 529
 Bellomont 340
 Benavente, Anna de 83
 Bengal 287
 Benoit 311, 325
 Bergson, Henri 167
 Bernini, Lorenzo 520
 Bernis, Kardinal 457
 Berry, Herzogin von 453
 Berthier 528
 Berulle 135
 Bianchi 244
 Bidermann 517
 Bie, Richard 549
 Bilke, Gunnila 394
 Billon 501
 Bismarck 474
 Blake, R. M. 548
 Blas, Valera 342
 Blijenbeck 31
 Blount 332
 Blysem, Heinrich 432
 Bobadilla 89, 250f., 428f.
 Bodkin 475
 Boehmer, Heinrich 31, 47
 Böhmen 432f.
 Boleyn, Anna 379
 Bolivien 342
 Bonaventura 21, 38, 194, 497
 Bonsirven 564
 Borghese s. Paul V.
 Borgia, Franz von 104, 521
 Borgia, Herzog v. 501
 Boscovich 498
 Bourbon 468
 Bourdaloue 448
 Bourdin 160
 Bourne 475
 Bouvet 315f.
 Brahe, Tycho 309
 Brasilien 342, 506
 Braun, Joseph 523
 Brébeuf 337f.
 Breslau 500
 Bressani 339
 Brossard 323
 Brouet 378
 Brueghels 522
 Brügge, Jesuitenkirche 524
 Brüssel, Jesuitenkirche 524
 Buddah 258ff., 294
 Buenos Aires 358
 Bungo 274f., 507
 Burgo, Juan de 210
 Busembaum 186f., 198, 226, 242, 591
 Byron 571
 Caceres, Lope de 84f.
 Calderon 516, 533
 Calixto de Sa 83f.
 Calixtus, Georg 235
 Calles 481
 Calmette 283
 Calvert, George 332
 Calvin 26f., 114ff., 144, 164, 493
 Cambridge 419
 Campanella 370
 Campian 372ff.
 Candy 259
 Candy, Fürst 259
 Canisius 423f., 428f., 500
 Canterbury, Anselm von 21
 Caraffa s. Paul IV.
 Carlyle 580
 Carroll, John 336, 538
 Cartagena 344f.
 Cartesius s. Descartes
 Cassianus 123
 Cassiodor 21
 Castelli 491
 Castiglione 322
 Castillo, Johannes de 192
 Castro de (Doktor) 85
 Castro de (Kardinal) 129
 Catay 286
 Catesby 381
 Cathrein, Viktor 164, 189f., 206, 236, 238f., 566
 Caussin 446ff.
 Cavour 474
 Cerolarius, Michael 407
 Cesi, Fürst 489
 Ceylon 259
 Champagne, Ph. de 153
 Chantelou, Chevalier von 520
 Chapelain 528
 Charlet 156
 Charlevoix 354
 Chateaubriand 351, 594f.
 Châteauroux 454ff.
 Châtel 388ff.
 Chaymin, Barthol. de 210
 Chesterton, G. K. 569
 Child, Charles 179
 China 276ff., 290, 292ff., 327ff., 482, 501, 528ff.
 Chioggia 74
 Chitomachon 333f.
 Choiseul 454ff., 462, 469, 538
 Christine (Tochter Gustav Adolfs) 395, 421
 Chrysippus 213
 Chrysostomus 117, 119, 183, 193, 209, 407
 Chun-tsche 308

- Chynquingo 262ff.
 Cicero 208, 231 ff., 241, 503
 Ciermans, Jean 160
 Cisneros, Fr. X. de 51f.
 Cisneros, Garcia de 21, 38, 67
 Clairvaux, Bernhard von 15, 21, 24, 38, 183, 193, 484
 Claudel, Paul 569
 Claver, Petrus 344f.
 Clavius, Christoph 294, 298, 489
 Clemens, Papst 313
 Clemens V. 384
 Clemens VIII. 129ff., 151
 Clemens IX. 149, 331
 Clemens XI. 152, 332
 Clemens XIII. 465ff.
 Clemens XIV. 467ff., 538
 Clément, Jacques 388f.
 Clermont 144, 148, 452, 501, 503, 506, 512ff., 533
 Clorivière, de 472
 Cochin 260, 501
 Cochinchina 292
 Cochläus 29
 Cohen, Hermann 549f.
 Coimbra 105, 501
 Collins 527
 Coloradofluß 341
 Comenius, Johann Amos 533f.
 Comitulus 244
 Contarini 99
 Conte, Jacopin del 107
 Conti, de 138
 Contzen 431, 434f.
 Corneille 45, 139, 140, 516, 533, 571
 Cortese, Jacopo (s. Courtois)
 Cortese, Abt 99
 Cortona, Pietro 521
 Costa, Franz 426
 Costa, da 283, 528
 Cotton 440ff.
 Coulam 501
 Couplet 528
 Courtois, Jacques 522
 Crécy 455
 Cuellar, Juan Velasquez de 49f.
 Cuellar, Maria Velasquez de 49f.
 Curtius 495
 Cusa, Nikolaus von 157, 486
 Cuzco 342
 Czynowski 415
 Dandini, Ottaviano 521.
 Daniel 339.
 Dante 123ff., 201, 379, 569
 Darwin 539
 Davila, Beatriz 81
 Decker 494
 Dehmel 572
 Delaware 336
 Delhi 501
 Demetrius, der falsche 411ff., 415ff.
 Demokrit 182
 Denonville 337
 Dentrecolles 596
 Derkennis 159
 Descartes, René 45, 156ff., 161, 168, 247, 421, 497, 526, 530, 549
 Desmarests 456f.
 Deutschland 31, 421ff.
 Diaz, Anna 83
 Diderot 45, 516, 527f., 532, 537
 Dillingen 130, 499, 524
 Dimitrij 412
 Dinot 156, 159f.
 Diogenes 230ff.
 Dionysius (Areopagit) 16, 42
 Dionysius, Heinrich 426
 Dolbeau 337
 Dominikus 58, 63
 Dorat 449
 Dostojewski, F. M. 572ff.
 Douay 378
 Draper 377
 Drill, Robert 567
 Dubois 453
 Ducerceau 509, 517
 Duhalde 528
 Duns Scotus 123, 194
 Du Verger de Hauranne, Jean 133, 135
 Dyck, von 520
 Eckart, Meister 16, 237, 240
 Eckstein, Friedrich 549
 Eguia, d' 501
 Ehrle, Franz 548, 551
 Eichstätt, Kollegienkirche 524
 Elisabeth, Königin 372, 379f.
 Elizalde, de 244
 Embrun 152
 Engels 565f.
 England 33, 372ff., 419, 473, 475
 Enzenberg 467
 Erasmus 115
 Ernst von Österreich 397, 434
 Escobar 220, 226, 232, 241ff., 244, 591
 Estrada, Antonia 71, 80
 Etiolles, d' 456
 Euklid 141f., 298, 315
 Evora 127
 Exaeton 31
 Faber, Peter 29f., 86ff., 92, 260, 422ff.
 Fabri, Honoré 160
 Fan 317
 Fathpur-Sikri 284
 Faustus 198
 Fechner, G. Th. 170, 498
 Fedor 412
 Fénelon, Bischof 150
 Ferdinand der Katholische 49, 51

- Ferdinand II. 437
 Ferdinand III. (Kaiser)
 431, 434f., 508
 Ferdinand (Erzherzog)
 467
 Ferdinand, König
 428f., 432
 Fermat 497
 Ferrier 448
 Feßler, Ignaz Aurelius
 537
 Picarelli 562
 Filluzius 185
 Findel, J. G. 537
 Flor, Marie de la 82f.
 Foix, Germana de (s.
 Königin Germana)
 Fonteney 316
 Forel, A. 542
 Forer 426
 Foscarini 491
 Fouché 471
 Fra Angelo 79
 Franck 536
 Frangipani, Antonio
 95
 Franklin, Benjamin
 28f., 336f., 531
 Frankreich 31, 384ff.,
 438ff., 460, 471f.,
 474, 500, 509, 517,
 534f.
 Franz, König 55, 92
 Franziskus s. Assisi
 Freiburg (Schweiz)
 500, 524
 Freud, Siegmund 41,
 553ff.
 Friedrich der Große
 470, 474
 Friedrich von der
 Pfalz 434
 Frontenac, de 347
 Fulda 499
 Funai 274
 Galilei 160, 163, 489ff.
 526, 593ff.
 Galitzin 473
 Ganganelli (s. Clemens
 XIV.)
 Garibaldi 474.
 Garnet 381.
 Gaultier 532.
 Ge-hol 323.
 Gennadios 409
 Gent, Jesuitenkirche
 524
 Georgetown 336, 541
 Gerard 377
 Gerbillon 312, 315f.
 Germana, Königin 49,
 57
 Germanus 183, 193
 Gilbert 373
 Girard 461
 Glandorff 341, 481
 Goa 250f., 253, 255f.,
 285, 501, 507
 Gobi 286
 Godinez 17
 Godunow, Boris 412ff.
 Goës, Benedikt 285f.,
 292
 Goethe 139, 516, 525,
 570, 599
 Gomperz, Heinrich 594
 Go-Nara 270f.
 Gonzales 63, 66
 Gonzales, Thyrso 245
 Görz 514
 Goshö 270
 Gothein, Eberhard 28,
 47
 Grabmann, Martin 545
 Gracian, Balthasar
 579f., 587
 Graz 130, 397, 429,
 432f., 494, 499
 Greenway 381
 Grégoire de Saint
 Vincent 497
 Gregor VII. 69, 382
 Gregor XIII. 396
 Gresset, Louis 533
 Gretser 426
 Grienberger 494
 Grimaldi 165
 Grimaldi, Francesco
 497
 Gruber, Hermann 563,
 564
 Guéméné, Prinzessin
 de 137ff., 143
 Gueret 389
 Guericke, Otto von
 595
 Guignard 389
 Guipuzcoa 53
 Guldin 494f.
 Gundlach, G. 568, 576
 Gury 187ff., 190, 195,
 222ff., 238ff., 554
 Gusmao, Lorenzo
 595f.
 Gustav Adolf 395, 421,
 436
 Gutscherat 251
 Gyulafehérvár 410
 Hagenbrunn 471
 Hall, Campion 551
 Hall, Kollegienkirche
 524
 Hamon 136, 138
 Han-gai-ti 317
 Harnack, Adolf v. 580
 Hartmann, Nicolai 549
 Hegel 245
 Heidelberg 499
 Heine 571
 Heinichen, Otto 562
 Heinrich II. 385f.
 Heinrich III. 387ff.
 Heinrich IV. 388f.,
 438ff.
 Heinrich VIII. 378ff.,
 440
 Heinrich von Navarra
 387
 Hekaton 230f.
 Hell, Maximilian 498
 Helvetius 528, 537
 Hémon 142
 Henlip Castle 376f.
 Herder, I. G. 517, 571,
 597
 Herrick, Judson 179
 Hideyoshi, Toyotomi
 290f.
 Hieronymus 237
 Hildesheim 506
 Himalaja 287
 Hippo, Bischof von
 119
 Holbach 528

- Holland 31
 Holland, Thomas 375
 Homoro 259
 Hontheim 548
 Hudsonbai 337
 Hugo, Viktor 571
 Humboldt, Alexander
 von 342f., 368
 Hume, David 162
 Hurtado 225
 Husserl, Edmund 549

 Ibsen 571
 Ieyashu 290
 Inchofer 493
 Indien 279ff., 501,
 506f.
 Ingolstadt 130, 431f.,
 494, 499
 Innozenz X. 331
 Innozenz XI. 244
 Innozenz XIII. 152
 Innsbruck 499, 524
 Isabella, Königin 49
 Isabella, Regentin 476
 Isidro 81
 Itapua 352
 Iwan der Schreckliche
 397ff., 402ff., 412ff.

 Jaeger, Werner 207
 Jaffa 76
 Jagellon, Anna 399
 Jagellon, Katharina
 390, 394f.
 Jakob I. 380ff.
 Jakob II. (Herzog von
 York) 335, 418ff., 434
 Jamagutschi 269, 273,
 482
 James, William 174f.,
 Jammes, Francis 569
 Jam Zapolski 404
 Jansen, Bernhard 161,
 165, 552, 556, 576
 Jansen, Cornelius 132f.,
 142, 146ff., 152
 Jao 304
 Japan 261ff., 287ff.,
 482, 506f.
 Jefferson, Thomas
 475f.

 Jena 499
 Jeronimas, de las 71,
 80
 Jerusalem 69f., 77,
 79f., 90
 Jogues 339
 Johann III. von
 Schweden 390ff.,
 412
 Johann III. von Por-
 tugal 113, 250f., 260
 Johann Kasimir 417f.
 Johannes vom Kreuz
 35
 Jolliet 337
 Joseph I. von Portu-
 gal 457ff.
 Joseph II. 468
 Joshishige, Otomo
 274f.
 Joshitaka, Utschi 273
 Jouin 564
 Jouvancy 510, 512
 Jue' Ling 305
 Jung, Carl 557f.
 Jurieu 451

 Kabul 286
 Kagoschima 261, 264ff.
 Kalifornien 341f.
 Kamel 596
 Kanada 346
 Kang-hi 308, 310ff.,
 332ff., 597
 Kant 166ff., 239f.,
 245, 544f., 550f.,
 555, 560, 562, 576,
 593f.
 Kanton 292ff.
 Kareu 471
 Karl d. Gr. 75
 Karl I. 380
 Karl II. 380, 418
 Karl III. von Spanien
 463f.
 Karl V. 55, 60, 92, 116,
 427ff.
 Karl X. 474
 Karl, Erzherzog 434
 Karl Theodor 536
 Karl von Steiermark
 397, 429

 Karneades 230, 234ff.,
 239f.
 Kärnten 432
 Kaßner, Rudolf 29
 Kastilien 55
 Katharina von Eng-
 land 379f.
 Katharina II. von
 Rußland 470, 474
 Kaunitz 468, 538
 Keller 426
 Kempen, Thomas von
 22, 39, 67
 Kepler 489, 493ff., 542
 Kia-king, Kaiser 482
 Kiangsi 297
 Kien-long 319ff.
 Kioto s. Miako
 Kircher, Athanasius
 515, 517, 595
 Klopstock 571
 Köln 499
 Köfler 467, 468
 Komorin, Kap 256f.,
 260
 Konfuzius 288, 298,
 528, 529, 597
 Konstantin 285
 Konstanz, Kollegien-
 kirche 524
 Kopernikus 489, 491,
 495, 593
 Krain 432
 Krakau 414
 Krueger, Felix 550
 Kublai Khan 309
 Kühn 341
 Külpe, Oswald 170
 Kurfürst von Mainz
 469

 La Chaise 347, 448ff.,
 452
 La Chalotais 534ff.,
 537f.
 Lacroix 226
 Ladislaus IV. 417
 La Flèche 156, 531
 Laibach, Dom 522
 Lainez, Diego 45, 89,
 92, 386f., 529
 Lalemant 339

- Lamartine 503
 La Mettrie 527, 537
 Lamormaini, Wilhelm 434ff., 443
 Lana-Terzi, Francesco 595
 Lang, Franz 494
 Lang, Ossian 563
 Lange, Friedrich Albert 498, 598
 La Plata 362
 Lasso, Orlando di 511
 Latour 326
 Latri, Pietro 521
 Lavalette 460
 La Vallière 448
 Laymann 195
 Lebzeltern, von 467
 Leibniz 162ff., 175, 549, 552, 590, 593f.
 Le Jay 422, 428, 509, 517
 Le Maitre, Antoine 135, 138
 Lenin 46f.
 Lennhof, Eugen 563
 Leo XIII. 547, 562
 Leopardi 571
 Leopold, Erzherzog 434
 Leopold von Belgien 482
 Lespinasse 528
 Lessing 571, 595
 Lessius 220, 226
 Le Tellier 151f., 155, 452f.
 Letus, Pomponius 91
 Liancourt, Herzog von 145
 Liancourt, Herzogin von 138
 Liebig, Justus von 599
 Liguori, Alphons von 211ff., 226, 546
 Lima 342
 Lindworsky, Johann 171f.
 Linné 596
 Li Pu 301
 Lissabon 105, 378
 Liszt, Franz von 589
 Little-John 377
 Locke 527, 534f.
 Loeb, Jacques 177f.
 Lombardus, Petrus 21, 484
 London 33
 Longueville, Herzogin von 137f., 145
 Lope de Vega 516
 Lopez 369
 Lorenzstrom 337
 Loretto (Indianersiedlung) 352, 356
 Loretto (Wallfahrtsort) 432
 Louis Napoleon 475
 Louis Philippe 474
 Löwen, Jesuitenkirche 125f., 132, 524
 Loyola, Ignatius von 16ff., 17, 18, 19ff., 24, 45—113, 114, 172f., 184, 186, 191, 202, 205, 241, 250, 253, 255, 260, 385, 423, 428, 442, 476, 487, 499ff., 504, 511, 517, 521f., 526, 536, 572, 577, 580ff., 587
 Loyola, Schloß 56, Collegio imperial 524
 Ludolf von Sachsen 67ff.
 Ludwig XIII. 442f., 444, 457
 Ludwig XIV. 139, 150, 155, 329, 419, 446ff., 503, 506, 512
 Ludwig XV. 155, 453, 462
 Lugo 226
 Luther, Martin 25, 29, 115ff., 144, 164, 193, 385, 391, 425f., 493ff., 495, 505, 545, 585
 Luxemburg 32
 Luynes, Herzog von 136, 443
 Luynes, Herzogin von 138
 Luzern 500, 508
 Lyonne, Hugues de 347
 Lyons 527
 Macao 293, 501
 Macaulay 419
 Macé 564
 Macedo, Antonio 421
 Machault 455
 Machiavelli 194, 587
 Madagaskar 482
 Madrid 378, 463f., 524
 Madure 281, 283, 482
 Maggio 429
 Magnus, Albertus 194, 484
 Mahony 467
 Mähren 433
 Maintenon, Frau von 449f.
 Mainz 130, 499
 Maistre, Joseph de 369
 Malagrida 459
 Malakka 260f., 277
 Ma-li-ya 317
 Mana-Paß 287
 Manare 17
 Mann, Thomas 553, 586
 Manresa 62ff., 80ff., 93, 101
 Marburg 499
 Marco Polo 261
 Maria Antoinette 468
 Maria, Kaiserin von Österreich 130
 Maria Stuart 379
 Mariana 388ff., 431, 529
 Maria Theresia, Kaiserin 467f., 534
 Maria Theresia, frz Kgn. 448
 Maria von Oranien 420
 Maria von Steiermark 397
 Marquette 337
 Martinique 460
 Martorell, Juan 53
 Marx 565f.
 Maryland 333ff., 335, 475

- Matthias, Kaiser 432f.
 Mattos 459
 Maximilian, Bayern-herzog 433ff.
 Maximilian II. 409, 429
 Maximilian, Sohn Wilhelms V. 431
 Maxwell 498
 Mayrhofer 426
 Mazarin 448f., 506
 Medici, Katharina von 386f.
 Medici, Maria von 440f., 442
 Medina, Barthol. de 235f.
 Meinong 549
 Melanchthon 495, 499
 Méland 159
 Mena 521
 Mengin 431
 Mersenne 497
 Mesnil, du 385
 Metternich 473
 Mexiko 341, 480, 506f.
 Meyer 548
 Miako 270, 273, 289, 501, 507
 Michelangelo 519
 Michelet, Jules 475
 Michotte 170f.
 Milet 339
 Mill, John Stuart 558
 Milton 571
 Miron 102, 105
 Mississippi 337
 Missouri (Fluß) 337
 Missouri (Staat) 475
 Mnischech, Georg 413
 Mnischech, Marina 413, 416
 Molière 45, 140, 510, 516, 533, 571
 Molina, Luis 127ff., 152, 156, 224, 226
 Molino, Tirso de 516
 Molukken 260
 Monfelice 100
 Mons, Jesuitenkirche 524
 Montañez 521
 Monteleone, Herzog von 499
 Montespan 448f.
 Montesquieu 369, 537
 Montoya 363
 Montserrat 61
 Morales 331
 More 370
 Morone 111
 Moskau 396, 405
 Moyné, Simon le 340
 Mozart, Leopold 511
 Mozart, W. A. 511
 Muckermann, Friedrich 576
 München 31, 429, 431, 435, 494, 499, 506, 509, 511, 513, 515, 524
 Münster 499, 506
 Najera, Herzog von 54
 Najera, Ort 55
 Nagasaki 507
 Namur, Jesuitenkirche 524
 Napoleon 471f.
 Natorp, Paul 551
 Navarette 331
 Navarra 54f.
 Nazianz, Gregor von 237
 Neapel 474
 Neidhart 462
 Nepal 287
 Neuchâtel 138
 Neumexiko 341
 Newcomb 498
 New Jersey 336
 Newman 473
 New Orleans 337, 475
 Newton 526f.
 New York 339, 475
 Nicolai, Lorenz 391ff.
 Nicole 136, 138ff., 149
 Nietzsche, Fr. 554, 571
 Nikolaus, Jesuiten-könig 367
 Noailles 150f., 452
 Nobili, Robert de 281ff.
 Nobunaga, Oda 289f.
 Nola, Roberto de 50
 Nordamerika 332, 336, 501
 Nostitz, Robert von 33
 Nursia, Benedikt von 38
 Nyssa, Gregorius von 209
 Oliva 520
 Olivet 531
 Olmütz 500
 Onuphrius 59
 Oranien, Wilhelm von 336, 420
 Orban 165
 Organtino 287
 Orleans, Herzog von 155
 Ormuzd 251
 Orosius 368
 Ortiz, Pedro 91, 422
 Osaka 507
 Österreich 467ff., 474
 Otrepjew, Grischka 417
 Oven 377
 Oxford 33, 373, 419
 Paccanari 471
 Pachtler, S. H. 562
 Padua 74
 Pamir 286
 Pamplona 52f.
 Panätius 231
 Panzi 323
 Para 365
 Paraguay 351ff., 360ff., 367, 506f., 507
 Parennin 318, 597
 Paris, Franz von 154
 Paris 68, 512
 Paris, Armenfriedhof St. Médard 154
 Paris, Hospital St. Jacques 85
 Paris, Kolleg Montaignu 85
 Paris, Kolleg Sainte Barbe 85f., 502
 Paris, Marienkapelle auf dem Montmartre 90

- Paris, Universität 146,
 384ff., 441f., 500
 Parra, Juan de la 81
 Parsons, Robert 332,
 373f.
 Pascal, Blaise 114,
 141ff., 148, 153,
 195ff., 203, 243ff.,
 572, 580, 588, 592
 Pascal, Jacqueline 142,
 149
 Pascual, Inez 71f.
 Pasquier, Stefan 385
 Passau 500
 Patrik 372
 Paul, Vinzenz von 17,
 135
 Paul III. 91f.
 Paul IV. 100
 Paul V. 131, 331
 Paulsen, Friedrich 545
 Pawlow, I. P. 178
 Pázmány, Peter 433
 Pázmány, Stephan
 410
 Peking 290, 299ff.,
 310ff., 318ff., 325ff.
 329
 Pelagius 120, 122f.
 Pennaforte 209
 Pensylvanien 336
 Peralta 85
 Peramas 360
 Pereira 277
 Perier 141
 Perkins, William 210
 Peru 342, 506f., 507
 Perusseau 455ff., 462
 Pesch, H. 548, 568f.,
 576
 Petre 419f.
 Pfalz 434
 Philipp II. 110, 112,
 393
 Philipp III. 130, 349,
 388
 Philipp IV. 350, 384,
 500
 Philipp V. 364
 Philipp von Orleans
 452f.
 Photius 407
 Pichlmayer 557f.
 Pinheiro, Emanuel 285
 Pius VII. 471f., 561
 Pius IX. 561
 Plato 120f., 182,
 202ff., 238ff., 594ff.
 600
 Plantus 533
 Poirot 323
 Poissy 386
 Polanco 80, 113
 Polen 396, 411ff.,
 417f.
 Pombal, de 457ff.,
 467, 538
 Pompadour 454ff., 462
 Pontcarré, Frau de 137
 Pontchâteau, von 136
 Porée 509, 516ff.,
 531f.
 Porta, Giacomo della
 523
 Portes Gil 481
 Port Royal 133ff.,
 148ff., 159
 Portugal 457ff.
 Possevino, Antonio
 393ff., 406ff., 414,
 439
 Potomac-Fluß 333
 Pozzo, Andrea del
 522f.
 Prag 398, 499
 Prat, Guillaume du
 501
 Prémare 596f.
 Prescott 378
 Preußen 470
 Pribilla, Max 594
 Priero, Sylvester de
 210
 Przywara, E. 552, 556,
 576
 Ptolemäus 593
 Quebec 336f., 346
 Quesnel 150f.
 Quinet, Edgar 24, 29,
 43, 117, 475
 Quintilian 415f.
 Racine 139ff.
 Ramleh 76
 Ramsay, Michael 537
 Rann-Yu 301
 Rapin 533
 Ravailac 441
 Ravenna 94
 Regensburg, Kolle-
 gienkirche 516, 524
 Reichl, Kurt 563
 Reichwein, Adolf 529
 Reik, Theodor 126
 Reims 378
 Reinalde, Juan de 83f.
 Rejadella, Theresa 187
 Reni, Guido 522
 Rhodes, Alexander de
 292
 Rhodesia 482
 Ribadeneira, P. 48, 66,
 109ff.
 Riccati, Jacopo 497
 Ricci, Matteo (Doktor
 Li-ma-ten) 292,
 294ff.
 Riccioli, Johann Bap-
 tista 496, 497
 Richelieu, Kardinal
 443ff., 453, 457
 Rimel, Stephan 432
 Rio Grande de San
 Pedro 365
 Rio Hiaqui 341
 Rio de Janeiro 347
 Rio Negro 365
 Robespierre 471
 Rodriguez, Franz 429
 Rodriguez, Simon 89,
 94f., 105f., 184
 Rom 73f., 91, 95ff.,
 102f., 112, 130, 378
 Rom, Collegium Ro-
 manum 490
 Rom, Jesuitenkirche
 520ff.
 Rom, St. Peter 521
 Rosa 564
 Roser, Isabella 71
 Rousseau 529, 535,
 537, 558
 Rubens, Peter Paul
 519, 520, 521
 Rubio, Mönch 82
 Rubio, Ortiz 481

- Rudolf II. 398, 409f., 429
 Ruga 418f.
 Russel, Bertrand 175f. 178
 Rußland 396, 411ff., 470ff.
 Sablé, de 137
 Sacy, de 138, 456f.
 Saint Cyran 136, 143, 146
 Sainte Marie des Hurons 338
 Saint-Simon 448
 Salamanca, Kollegium regium 83f., 502, 524
 Sales, Franz von 17, 135
 Salisbury, Johannes von 585
 Sallusti 323
 Salmeron 89, 378
 Salzburg 500, 511
 San-Choan 278
 San Isidro (Hochschule) 500
 San José 359
 San Sacramento 364
 San Xavier 359
 St. Anna 352
 St. Ignacio 352
 St. Johannes Baptista 356
 St. Mary 333
 St. Omer, Jesuitenkirche 378, 524
 St. Thomas 501
 Santa Corazon 359
 Santa Fé 358, 368
 Sanchez 226, 232, 241
 Sanchez de Coello, Antonio 110
 Sanchez, Isabel 81
 Sandäus, Maximilian 517
 Sarasa 165
 Sardinien 474
 Savanderson 375
 Savonarola 552
 Sawicki 414f.
 Schall, Adam 306ff.
 Scheffler, Johann 517
 Scheiner, Christoph 434, 490ff., 496
 Scheler, Max 553
 Scherer 429, 434
 Schiller 571
 Schlesien 433
 Schopenhauer, Arthur 167, 587, 597
 Schweden 390ff., 421
 Schweiz 474, 500, 524
 Scotus Erigena 549
 Secchi, A. 541f.
 Séguier 142
 Seguiran, de 443
 Seneca 101, 208
 Sepp, Pater 350, 354
 Séricourt, de 136
 Sesmaisons 143
 Sense, Heinrich 24
 Sévigné, de 137
 Sevilla 378
 Shaftesbury 535
 Shakespeare 505, 510, 571
 Shelley 571
 Sickelpart 323
 Siebenbürgen, Fürst von 398
 Sigismund von Schweden 395ff., 412, 415, 417
 Sigmund 326
 Silesius s. Scheffler
 Sin-ching 299
 Singlin, Antoine 136
 Sion, Berg 77
 Sizilien 474
 Skarga, Peter 410, 414
 Södermannland, Karl von 395
 Sokotra 260
 Sörensen 571
 Sosan 315
 Southwark 373
 Spanien 50ff., 462ff., 473, 481, 524
 Spee, Friedrich von 517
 Spencer, Herbert 558f.
 Speyer 499
 Spinoza 162f., 164
 Stanislaus von Polen 531
 Stariza 401
 Steiermark 432
 Stevenson, R. L. 341f.
 Stockholm 391ff.
 Stockmann, Alois 571f
 Stonors Park 373
 Stuart 380, 418, 420, 537
 Stuart, Maria 379
 Sturm, Johann 499
 Suarez, Francisco 17, 34, 36, 129, 381f., 431, 529
 Südamerika 343, 347, 349f., 501
 Sue, Eugène 475
 Suffren 443f.
 Sully, Herzog von 381
 Sully, Minister 440
 Swieten, van 468, 538
 Tacquet 159
 Takahisa, Schimatsu 264f.
 Talon 135
 Tanner, Adam 496f.
 Tarahumare 481
 Tashiteru, Ashinaku 272
 Tavora 458f.
 Tchaprang 287
 Tencin, Madame de 528
 Terenz 533
 Tertullian 209, 497
 Texas 341
 Theodosius 368
 Thibault 326
 Thomas 160
 Thompson, Francis 569
 Thyrsos, Gonzales 245
 Tibet 286
 Tilemann 548
 Tillemont 136
 Tillot, du 468, 538
 Timur Lenk 284
 Tokio 482
 Toland 535

- Toledo, San Juan Ban-
tista 524
Tolomei 165
Tonkin 292
Torres, Pater 266, 267
Tournai, Jesuiten-
kirche 524
Tournemine 531
Treitschke 545
Treviso 100
Tridentinisches Konzil
125, 386, 488
Trient s. Trident. Kon-
zil
Trier 130
Triest 500
Tudor 380, 418
Turkestan 286
Tutikorin 257, 501

Ungarn 433
Urban VIII. 331
Uruguay-Fluß 350

Valdelirios 364
Valenciennes, Jesui-
tenkirche 524
Valentia 129
Valeriani, Guiseppe
521
Valignani 293
Valkenburg 31
Valois, Margarete von
440
Vannes 31
Vasco da Gama 249
Vasquez 235, 242
Vatier, de 159
Vavasseur 533
Venedig 73f., 91, 92,
395f.
Venturi 521

Verbiest 309f.
Vereinigte Staaten von
Amerika 332, 336,
481
Vergil 503
Verjus 165
Verlaine 572
Verona 100
Verulam s. Baco
Vetter 426
Vicenza 100
Vico, Franz von 541
Vignola 523
Villagarcia 132
Viller, Barth. 432f.,
437
Virginien 336
Visdelon 316
Vitelleschi 434, 436f.,
446
Voltaire 45, 114, 133,
137, 141, 145, 149f.,
248f., 369, 451, 460,
503, 516, 527, 531ff.,
537, 571, 597
Vorarlberg 32

Walker, L. I. 551
Wallenstein 436
Walton 377
Wan-li, Kaiser 305
Warner 335
Warszewicz, St. 391,
394
Wasa 418
Wasmann, Erich 180,
542f.
Watrigan I. 32
Watson, John B. 176,
178
Weishaupt 536
Wentscher, Else 173

White 333
Wiegand 425
Wieland 571
Wien 130, 397, 433,
435, 499, 506, 508,
515, 517, 522
Wisniowiecki, Adam
412f.
Wilhelm V., Herzog
431
Willwoll 556
Wilna 396f.
Winter, Ernst Karl
552, 568
Worms 422
Wundt, Wilh. 169f.,
172, 176
Würzburg 130, 499, 511

Xavier, Franz 87ff.,
94, 250ff., 254ff.,
257ff., 258ff., 260ff.,
289, 507, 515, 518
Xavier, Hieronymus
285

Yam-kam-siem 308f.
Yellowstone-Fluß 337
Ye-su 317
Yoen-ming-yoen 320,
325f.
Yong-tsching 317f.

Zamoyski 404, 415
Zeeghers, Daniel 522
Zephyris, Franz von
353
Ziegler, Leopold 42
Zimmermann, F. X.
514
Zola 571
Zucchi 494
Zybura, I. S. 548

BISMARCK

Gedanken und Erinnerungen

Die 3 Bände in einem Band

752 Seiten

Des großen Kanzlers unvergängliches Vermächtnis an das deutsche Volk, gewidmet „den Söhnen und Enkeln zum Verständnis der Vergangenheit und zur Lehre für die Zukunft“.

JACOB BURCKHARDT

Die Kultur der Renaissance in Italien

Mit einem Geleitwort von Wilhelm von Bode

596 Seiten

Dieses klassische Gemälde der italienischen Renaissance ist ein Kulturbild größten Stiles, dessen wissenschaftliches Fundament den bestrickenden Reiz einer farbigen Darstellung nicht ausschließt.

GUY DE POURTALÈS

Richard Wagner

Eine dichterische Biographie. Mit 43 Bildbeigaben

600 Seiten

Der Schweizer Biograph des Meisters, dem alle neuerdings erschlossenen Quellen zur Verfügung standen, gibt ein lebendiges Bild des größten und zugleich menschlichsten Genies der neueren Musikgeschichte.

VOLLSTÄNDIGE AUSGABEN

In Ganzleinen 2,85 RM.

In Halbleder 3,75 RM.

In Ganzleder 4,80 RM.

DANTE ALIGHIERI

Die göttliche Komödie

Mit acht Bildern in Kupfertiefdruck von Gustav Doré

Übersetzt von Philalethes. 540 Seiten

Diese erhabenste Dichtung der italienischen Literatur ist eines der gewaltigsten Werke der Weltliteratur aller Zeiten.

DMITRI MERESCHKOWSKI

Napoleon

Biographischer Roman — Vollständige Ausgabe

540 Seiten

Mit seltener Kraft der Einfühlung gestaltet der berühmte russische Romandichter das Leben, den Adlerflug und jähren Absturz des Korsen.

DMITRI MERESCHKOWSKI

Leonardo da Vinci

Historischer Roman

Mit acht Bildern nach Originalen des Meisters in Kupfertiefdruck

728 Seiten

Der berühmte Lebensroman des Malers, Bildhauers, Architekten und Erfinders Leonardo da Vinci ist ein meisterhaftes Zeitgemälde.

VOLLSTÄNDIGE AUSGABEN

In Ganzleinen 2,85 RM.

In Halbleder 3,75 RM.

In Ganzleder 4,80 RM.

TH. KNAUR NACHF. VERLAG · BERLIN

